كتاب المسامرة

للكمال بن أبى شريف بشرح المسايرة للعلامة
الكمال بن الهمام فى علم الكلام
رحمهم الله

م

وعلى المسايرة أيضا حاشية للشيخ زين الدين قاسم الحنفى وضعناها فى
صلب الصحيفة عقب المسامرة مفصولا بينهما بجدول
وجعلنا التعقيبة للكتاب الاول

(تنبيه)

كل من أراد هذا الكتاب من خارج القطر فليخابر الشيخ فرج الله زكى
الكردى بالجامع الازهر الشريف بمصر
ومحل بيعه بمصر عند شكر الله أفندى بجوار أجزخانة اسكولاب بالموسكى

(الطبعة الاولى)
بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية
سنة ١٣١٧
هجريه
(بالقسم الادبى)

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده ورقم سطورها رسائل معلنة بوجوب وجوده الى كافة عبيده والصلاة والسلام على أفضل من حباه من فضله بمزيده محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده وتابعى سنته وجماعة صحابته فى تقويم العقد وتسديده ﴿وبعد﴾ فهذا توضيح لكتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة تأليف شيخنا الامام العلامة أوحد علماء مصره وواسطة عقد محققى عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام وبوأه مولاه مبوأ صدق فى دار السلام قصدت فيه تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده سائلا من الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال الشيخ الامام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفى عامله الله تعالى بلطفه الخفى ﴿ الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين (وبعد) فان الفقير الى رحمة ربه الغنى قاسم الحنفى يقول ان بعض الاخوان قرأ على كتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين وسألنى أن أكتب له ما وقع فى التقرير فأجبته الى سؤاله مستعينا بالله انه حسبى ونعم الوكيل

سبحانه

سبحانه النفع به لى ولمن قرأه أو رقه ولمن فهمه بعد أن فهمه انه تعالى ولى كل نعمه وبه العون والتوفيق والعصمه قال المؤلف رحمه الله عنه ورضى عنه ونفع بعلومه المسلمين (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا بروايات حديث الابتداء كلها ففى رواية لابى داود وابن ماجه والنسائى فى عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم وفى رواية لابن حبان وغيره كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وفى رواية للامام أحمد فى مسنده كل أمر ذى بال لا يفتتح بذكر الله فهو أبتر أو قال أقطع هكذا أورده فى المسند على التردّد وفى رواية أوردها الخطيب فى كتابه الجامع لاخلاق الراوى وآداب السامع كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفى الابتداء بالبسملة والحمد لله معا عمل بكل منها لان الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهما معا متعذر أجيب بوجهين أحدهما أن الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتدا لا الحقيقى فالكتاب العزيز مبدوء عرفا الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدوءها الخطبة التى هى البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثانى أن المراد بالابتداء أعم من الحقيقى والاضافى فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعده وقد أجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف ۞ والباء فى باسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله أؤلف هذا الكتاب والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا باسم الله أؤلف أو أضع فيكون التبرك فى تأليف الكتاب ووضعه بكماله لا فى ابتدائه خاصة فلذلك كان أولى من تقدير أبتدئ ۞ والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال

والاشتقاق وتمامه هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسماء الحسنى ومطولات
كتب التفسير والكلام ﴿والرحمن الرحيم﴾ اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة وأصل
معنى الرحمة رقة فى القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان على من رق له وهذا
فى حق الله تعالى محال ورحمته للعباد إما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون
من الصفات المعنوية وإما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحمد الله
تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله وأما تعريف مطلق الحمد بأنه الوصف بالجميل
الاختيارى أو بأنه الثناء باللسان على الجميل الاختيارى فانه لا يتناول الثناء على الله تعالى
بصفات ذاته لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار فانه معنى الحدوث وما ذكر
فى الجواب عن ذلك فى بعض حواشى الكشاف تعسف ظاهر واللام فى الحمد يصح كونها
للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور واللام فى لله
يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقادير أربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة
على اختصاصه تعالى بجميع المحامد أما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى
كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له وأما على الجنس فبالالتزام لان المعنى أن جنس
المحامد مختص به تعالى أو مستحق له ويلزمه أن لا يثبت فرد منها لغيره اذ لو ثبت فرد منها
لغيره لكان الجنس ثابتا له فى ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف لمدلول
الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى وكونها انشائية بمعنى أن قائل الحمد لله
منشئ للثناء على الله سبحانه بمعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مستحق له تعالى معنى
لغوى لا ينافى كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا
وقد راعى المصنف رحمه الله براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقائد من الذات
الواجب الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والمعاد والنبوات بقوله (بارئ الامم) الخ
والبارئ المنشئ وقيل الخالق خلقا بريأ من التفاوت والتنافر أى منشئ أنواع الحيوان

أو خالقها قال تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم أو منشئ نوع الانسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقا بر يا مما ذكر والامة تطلق لمعان واللائق منها هنا الجماعة وقد تخص بالجماعة الذين بعث اليهم نبى وهم باعتبار البعثة اليهم ودعائهم الى الله يسمون أمة الدعوة فان آمنوا كلهم أو جماعة منهم سمى المؤمنون أمة الملة (ومولى النعم) أى مانح الامور المنعم بها عموما من الايجاد والامداد بالبقاء ومن السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات وخصوصا من سعة الرزق ونفاذ الامر والنهى والرفعة وغيرها (الذى لاراد لما حكم) أى لحكمه أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه (ولا مانع لما أعطى وقسم) لان كل شئ فى قبضته ومصرف على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شئ سبحانه (المتفرد فى وجوده بالقدم) وسيأتى بيان معناه واعلم أنه قد كثر استعمال المصنفين فى خطبهم لفظ المتفرد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الاسماء توقيفية على المرجح وهو قول الاشعرى ولم يرد بذلك سمع وان ورد أصلها كالواحد والاحد أو ما بنحو معناه كالقدوس بالنسبة الى المتقدس وحينئذ فاطلاقها إما على قول القاضى أبى بكر الباقلانى وهو أنه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع أو على مختار حجة الاسلام والامام الرازى من جواز الاطلاق دون توقيف فى الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة فى حقه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقائد وفى قوله (الحاكم على من سواه بالفناء والعدم) تنبيه على أنه مع تفرده بالقدم متفرد بالبقاء أيضا وفى قوله (ثم يعيدهم) أى بعد إفنائهم (لفصل القضاء بينهم فيأخذ للمظلوم ممن ظلم) أى ممن ظلمه تنبيه على أن من الحكمة فى الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد فى الحديث اعادة البهائم لهذا التناصف

وفى قوله (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم) من عملها وجزائه (ويتدارك بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم) جرى على مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلا من العمل وجزائه راجع الى المشيئة الالهية فلوشاء تعالى لما أثاب الطائع ولا أوجد منه طاعة وأن العاصى فى المشيئة ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسيأتى ذلك فى محله (له الامر كله لا يسئل عما فعل واحتكم) أى حكم به أو أودعه من الحكم فى خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته أو عما أحكمه من ذلك وفيه اشارة الى أنه تعالى لا يجب عليه شئ نفيا لمذهب الاعتزال (والصلاة) وهى من الله تعالى الرحمة خص الانبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيما لهم (والسلام) وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى الجن والانس) ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف حدا يغنى بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرية فى أنه المخصوص بسيادة ولد آدم ولا فى أنه المخصوص بالبعثة الى الانس والجن كافة (بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم) العائد نفعها الى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة لا أنها باعثة على شرعيتها كما يميل اليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بأن أفعاله تعالى تعلل بالاغراض اذ الغرض ما لاجله إقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن أن يبعثه شئ على شئ (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء أى الصفات التى يفتخر بها (والكرم) أى الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض كرر الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم لان الصلاة الاولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفا والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار اليه امتثالا لا أمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذى وغيره والآل إما أصله الاهل كما اقتصر عليه فى الكشاف أو هو من آل الى

كذا يؤول اذا رجع اليه بقرابة أو رأى أو غيرهما كما ذهب اليه الكسائى ورجحه بعض المتأخرين وقد خص الشرع عند الشافعى رحمه الله بلفظ الآل مؤمنى بنى هاشم والمطلب ابنى عبد مناف من بين سائر أهله أو من بين سائر من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين فى الفقهيات فى قسم الفىء والغنيمة وقيل آله أهله الأدنون وعشيرته الاقربون وهو بهذا التفسير قد يتناول بنى عبد شمس وبنى نوفل ابنى عبد مناف لانهم فى رتبة بنى المطلب فى القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى وهو من لقى النبى صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على الاسلام وان تخللت ردة وقوله (ما أضاء نجم وأفل) أى غاب (وهطل غيث) أى تتابع نزوله (وانسجم) أى سال مقصوده به تأبيد الصلاة مدة بقاء الدنيا فان زوال كل من الاضاءة والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل أن يراد هذا التأبيد بقوله ما أضاء نجم وأفل ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرر ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال (وسلم تسليما) امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما (وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع فى بيان سبب تأليف الكتاب وهو أن (بعض الفقراء من الاخوان) فى الله تعالى (كان قد شرع فى قراءة الرسالة القدسية للامام الحجة) أى حجة الاسلام (أبى حامد محمد) بن محمد بن محمد بن أحمد (الغزالى) الطوسى (تغمده الله) تعالى (برحمته وأسكنه دار كرامته) وهى الرسالة التى كتبها لاهل القدس مفردة ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثانى من كتب الاحياء الاربعين (فلما توسطها) القارئ المشار اليه (أحب أن أختصرها وأحببت) أنا أيضا ذلك (فشرعت على هذا القصد) يعنى قصد الاختصار (فلم أستمر عليه الا نحو ورقتين) من الاصل أو مما كتبته (وتعرض للخاطر استحسان زيادات) على ما فى الرسالة المشار اليها (أرانى الذى يرينى) أى يخلق لى الرؤية القلبية التى هى الرأى (أن

ذكرها) أى تلك الزيادات (مهم) لقاصد تحرير العقائد (وأنه تتميم لطالب الغرض) كذا فى النسخ ولعله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير أى طالب تحرير العقائد أو طالب اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الاستحسان أو المستحسن (يزداد حتى خرج) التأليف (عن القصد الاول) وهو قصد الاختصار المجرد (فلم يبق الا كتابا مستقلا) لكثرة زياداته (غير أنه يسايره) أى يساير كتاب الامام الغزالى المسمى بالرسالة القدسية (فى تراجمه) لحسن ترتيبها وبديع أسلوبها (وزدت عليها) أى على التراجم المشار اليها (خاتمة) بعدها (ومقدمة) فى صدر الركن الاول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة فى ترجمة واحدة) كما صنع فى تراجم الركن الثانى اختصارا وتقريبا (وبالغت فى توضيحه وتسهيله اذلم أضعه الا ليسهل) أى ليكون سهلا (على الاوساط والمبتدئين) ليعم نفعه (وها هوذا والله) سبحانه لا سواه (أسأل أن ينفعنى به) فى الآخرة (و) ينفع به (من قرأه فى الآخرة) فان النفع فيها هو المطلب الاعلى والمقصد الاهم (انه) تعالى (المولى لكل جميل) المنعم به (وهو حسبى) أى محسبى وكافى (و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة) لانه ساير تراجم كتاب الامام الغزالى بمعنى انه ترجم بها وان خالف ترتيبه فى بعضها والمسايرة فى الاصل مفاعلة من السير وهى أن يسير الراكبان متحاذيين أطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالى فى تراجمه (وينحصر) كتاب المسايرة (بعد المقدمة) أى ينحصر ما عدا المقدمة منه (فى أربعة أركان) معقودة للكلام فى معرفة الذات والصفات والافعال وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (فى الايمان والاسلام وما يتصل بهما) ووضعها عقب الاركان الاربعة مأخوذ من الغزالى أيضا فانه عقد فى كتاب الاحياء فصلا للكلام فى الايمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية (الركن الاول) معقود للكلام (فى ذات الله تعالى) الركن (الثانى) معقود للكلام (فى صفاته) تعالى الركن (الثالث) معقود للكلام (فى أفعاله) تعالى الركن

(الرابع)

(الرابع) معقود للكلام (فى صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وينحصر كل ركن منها فى عشرة أصول) الركن (الاول فى معرفة الله تعالى وينحصر فى عشرة أصول وهى العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر على مكان وأنه يرى وانه واحد ۞ المقدمة تعريف الفن) أى فن علم العقائد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلى فى الفن أخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع فى الكلام التفصيلى فهو محلها وماقبلها انما هو كلام

(المقدمة) اللام للعهد وهى طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لان أرباب العلوم النظرية رأوا تصدير كل علم بمعرفة حده وموضوعه لان العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فقدموا ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطالب والناظر عن الاخلال بما هو منها أو الاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم ولما اتفقوا على أن تمايز العلوم فى نفسها بحسب تمايز موضوعاتها ناسب تصدير العلم أيضا ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف تميزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعرف للشئ هو الذى يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ وامتيازه عن كل ماعداه والفن نوع من أنواع العلم ترجع مسائله الى جهة واحدة والكلام هو علم التوحيد والصفات سمى به لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر فى غيره ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المعرف فى هذا التركيب ومطلع

في ترتيب الكتاب (والكلام) أي الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علما) أي من جهة كون تلك المعرفة علما في أكثر العقائد (وظنا في البعض منها) والمراد بالنفس هنا الانسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس مالها وما عليها غير أن أبا حنيفة رضي الله عنه عرّف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية وللفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية أي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني فقط فأسقط قوله مالها لان القصد به ادخال معرفة اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب

التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة ادراك الجزئيات وهذا كالجنس وقوله (ما عليها) أي ما يجب عليها لخرج معرفة مالها وقوله (من العقائد) من للبيان لخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة والعقائد جمع عقيدة وهي قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الاسلام) الاضافة للبيان والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية غير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق الى ذلك والخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلا له أي يناسبه ويليق به (عن الادلة) متعلق بمعرفة (علما) تمييز (وظنا في البعض) أي ادراك النفس ما عليها من العقائد ادراكا حاصلا لها عن الادلة اليقينية والظنية في البعض وبه

الواجبات

الواجبات الفرعيــة وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة الى
دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسيأتي بيان معنى الاسلام في الخاتمة ثم ان كان المراد
بما عليها ما طلب طلبا جازما أى ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات
وكراهة المكروهات وان كان المــراد به ما طلب منها فعلا أو تركا طلبا جازما أو غير جازم
فيخرج معرفة الندب والكراهة أيضا بقوله من العقائد والأدلة جمع دليل وهو ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى واعتبار الامكان ليتناول التعريف ما قبل
النظر اذ الدليل دليل قبل أن ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احــترازعن
الفاســد اذ لا اعتبار به وان اتفق أن يفضى الى المطلوب والتقييد بالخــبرى احترازعن
المعرّف لانه انما يفيــد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق بقوله معرفــة أى معرفة
ما ذكر الناشئة عن الادلة وهو صريح فى أن التقليد غــير كاف فى العقائد ۞ واعلم أن
انتقال النفس فى المعـانى انتقالا بالقصد يسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى
نظرا وقد لا يكون لذلك ومنــه أكثر حديث النفس فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث
العالم ووجود البارى وما يجب له وما يمتنع عليه عن أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب
النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذى رجحه الامام الرازى والآمدى والمراد النظر بدليل
اجمالى أما النظر بدليــل تفصيلى يتمكن معه من ازاحة الشــبه والزام المنكرين وارشاد

خرج ادراك المقلد والأدلة جمع دليل والدليل ما يمكن التوصــل بصحيح النظر فيــه الى
مطلوب خبرى فيتناول البرهان والامارة واعتبار الامكان ليتناول ما قبل النظر والصحيح
هو ما فيــه وجه دلالة والدلالة كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العــلم أو الظن بشئ آخر
أو من الظن به الظن بشئ آخر لزوما ذاتيا أو مع القرائن والظن الفــكر الذى يطلب به علم
أو ظن والمراد بالفــكر ههنا انتقال النفس فى المعقولات قصدا والعلم صــفة يتجــلى بها
المذكور لمن قامت به أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت

المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين له وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتعيين محالّ وجوب العلم كمعرفته تعالى و) معرفة (صفاته الذاتية و) محالّ وجوب (الظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسؤال في القبر) أو كيفيته انما يستفاد (من خارج) لا من التعريف فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى المذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى أنها غير شرط كما سنذكره في محله ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية وأما كيفية اعادة المعدوم فستعرف في محلها أنها ظنية وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط المذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة حتى لو لقي العبد ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما وبما أشبههما لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب في الايمان بالانبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعا تعيينه وجب الايمان بانه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالا والواجب في الايمان بالاعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحيي الموتى ويبعثهم

به تلك الصفة فخرج الجهل والظن اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد والظن قضية يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا (وتعيين محالّ وجوب العلم كمعرفته) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركب والجوهرية والعرضية كقولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض (وصفاته الذاتية) أي ومعرفة صفاته الذاتية وهي عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (والظن) أي وتعيين محال الظن (كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعا مانعا حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال في القبر من خارج

للجزاء وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم فهاتان المسئلتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخاله فى التعريف بقوله وظنا فى البعض وقد نبه حجة الاسلام فى كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد فى أشباه هاتين من المسائل وبالله التوفيق وأما السؤال فليس من الظنيات لان أدلته متواترة معنى والتواتر المعنوى مفيد للقطع و بتقدير ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو أن المسؤل عنه الرب سبحانه والنبى صلى الله عليه وسلم وحينئذ فاللائق ما فى المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله (والحاصل منها) اشارة الى ايراد على التعريف وجواب عنه أما الايراد فهو أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (معادا) أى مرة ثانية (من اعادة النظر) فى الدليل فانه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل الذى سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار حصوله أولا اذ هو المعرفة وأما باعتبار حصوله الثانى فليس منه اذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أى من حيث انه معاد (داخل من حيث حصوله الاولى) من النظر فى الدليل أولا (وهى) أى هذه الحيثية (حيثية ثابتة له) وان اتصف بكونه معادا ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه أن الذى يعترض به على التعريف هو المعاد لاعادة النظر دون نسيان أما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب باستئناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثانى معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضا

والحاصل منها) أى من العقائد (معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أى معادا الخ (داخل من حيث حصوله الاولى وهى حيثية ثابتة له

ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضا أنه لا يتناول مباحث الامامة مع أنها من علم الكلام لذكرها فى كتبه وأجيب بمنع كون مباحث الامامة من علم الكلام وقد أشار المصنف الى هذا الايراد وجوابه بقوله (ومباحث الامامة ليست منه بل) هى (من المتممات) وبيان ذلك أن مباحث الامامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهى مسطورة فيها وانما كانت متممة فى علم الكلام لانه لما شاعت فى الامامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح فى الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت فى علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميما لفائدة علم الكلام على أن بعضهم أدخلها فى تعريف الكلام فقال هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادى لا عملى كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على واعتقاد أنهم فى الفضل كذلك والخلاف فى ذلك كما سنبينه فى محله ان شاء الله تعالى وفى الاتيان بمن فى قوله من المتممات تنبيه على أن فى علم الكلام من المتممات غيرها كالكلام فى التوبة لانه من مباحث الفروع أيضا (وموضوعه) أى موضوع علم الكلام الذى يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التى باعتبارها يعد علما واحدا ويمتاز عن سائر العلوم هو (المعلومات التى يحمل عليها ما) أى شئ (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك) فانه يبحث

ومباحث الامامة ليست منه) أى من الفن (بل من المتممات) فالاول يختلف باختلاف الحيثية والثانى من اللواحق بكل حال (وموضوعه) أى موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التى يحمل عليها ما) أى شئ (تصير معه) أى مع ذلك الشئ (عقيدة دينية) كقولنا الواجب قديم وشريك البارى ممتنع (أو مبدأ لذلك)

فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم فاذا قيل البارى تعالى قديم أو البارى تعالى واحد أو عليم أو نحوها أو الجسم حادث أو اعادته بعد فنائه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ العقيدة دينية فان تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها * واعلم أن اللائق تسمية ما يجب للبارى تعالى وما يمتنع فى حقه صفات لا أحوالا لاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على البارى تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها فى بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك فى تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فى ذلك العلم عن أحواله الذاتية أى التى تلحقه لذاته أو لجزئه أو لخارج عنه مساوله وبينوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهى القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايته فهى أن يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما ❁ (الاصل الاول العلم بوجوده) تعالى وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان (وقد أرشد سبحانه اليه) أى الى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى (ان فى خلق السموات

يعنى أو يصير المعلوم مع ما حمل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسيجىء تحقيقه ان شاء الله تعالى ❁ (قوله وقد أرشد الخ) هذا دليل سمعى عقلى

والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات و) نحو (قوله) تعالى (أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون و) قوله تعالى (أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) لو نشاء لجعلناه حطاما أى متحطما وهو المتكسر ليبسه (و) قوله تعالى (أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن) أى السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء جعلناه اجاجا أى شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى (أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤن فمن أدار نظره فى عجائب تلك المذكورات) من خلق الارضين والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات وسائر ما اشتملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبه) على قانون أودع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء الا من لا عبرة بمكابرته) وهم بعض الدهرية (وانما كفروا بالاشراك) حيث دعوا مع الله الها آخر (ونسبة) أى وبنسبة (بعض الحوادث الى غيره تعالى وانكار) أى وبانكار (ماجعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث واحياء الموتى) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (كالمجوس بالنسبة الى النار) حيث عبدوها فدعوها إلها آخر تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالاصنام) أى بسببها فانهم عبدوها (والصابئة بالكواكب) أى بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى وأما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى أهرمن والوثنيون ينسبون بعض الآثار الى الاصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض

(قوله الا من لا عبرة بمكابرته) هم بعض الدهرية (قوله وانما كفروا) أى العقلاء (قوله كالمجوس) مثال المشركين

آلهتنا بسوء والصابئون ينسبون بعض الآثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون (واعترف الكل بأن خلق السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا) أى الاعتراف بما ذكر (كان ثابتا (فى فطرهم) من مبدإ خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال الله تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون (ولذا) أى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا فى فطرهم (كان المسموع من الانبياء) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة الخلق الى التوحيد) والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام بدليل أنه بين التوحيد بقوله (شهادة أن لا اله الا الله دون أن يشهدوا أن للخلق إلها) لما مر من أن ذلك كان ثابتا فى فطرهم ففى فطرة الانسان وشهادة آيات القرآن ما يغنى عن اقامة البرهان (و) لكن (قد رتب العلماء النظار) على سبيل الاستظهار (لاثباته) أى لاثبات وجود البارى تعالى بدليل العقل (مقدمتين) فاقتفاهم حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (العالم) أى ما سوى الله تعالى من الموجودات (حادث والحادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أى الممكن (لا يستغنى عن سبب يحدثه) أى يرجح وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهى قولهم الحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه (فضرورية) ومعلوم أن الضرورى لا يستدل لاثباته ولكن

(قوله وقد رتب العلماء النظار الخ) هذا دليل عقلى محض فاجتمع لهذا الاصل السمعى والعقلى المحض (قوله العالم حادث) العالم اسم لكل موجود سوى الله وذهب الفلاسفة الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة وأطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذى ذكره المصنف ينتج من أول الاول العالم لا يستغنى عن سبب يحدثه (قوله أما الثانية فضرورية)

ينبه عليه (و) قد (نبه عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ماقبله) أى ماقبل ذلك الوقت من الاوقات (و) دون (مابعده) منها (مفتقر بالضرورة الى مخصص) لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه لان الترجح من غير مرجح محال (وأما) المقدمة (الاولى) وهى قولهم العالم حادث فاعلم أولا أن العالم كما سيأتى جواهر وأعراض فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى أنه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما فى اللغة بمعنى وان كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف فى أقل مايتركب منه الجسم على مابين فى المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله (فالاعراض ظاهرة الافتقار) أى الى المخصص بوقت حدوثها دون ماقبله ومابعده كمامر ونبه على الثانى منهما مع تضمينه حدوث الاجسام بقوله (وهى أيضا قائمة بالجسم) مفتقرة فى تحققها اليه (فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده (و يدل على حدوث الاجسام أنها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دعاوى (أما الاولى) وهى أن الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون (فظاهرة) لان من عقل جسما لاساكنا ولامتحركا كان عن نهج العقل

وهى قوله والحادث لايستغنى عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل وهى قضية ثابتة ضرورية والصغرى مبرهنة ثم استدل عليها بقوله أما الأعراض فظاهرة الافتقار والعرض مالايقوم بذاته فهو مفتقر الى محل يقومه (قوله وهى) أى الاعراض قائمة بالجسم (قوله أما الاولى) هى قوله لاتخلو عن الحركة والسكون

ناكبا ولئن الجهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام المأخوذ معناها من الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين (وأما) الدعوى (الثانية) وهى ان الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقين أشار الى الاول منهما بقوله (فاشوهد من تعاقبهما) أى كون كل منهما يعقب الآخر أى يخلفه فى محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أى ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أى فى ذلك التعاقب والانقضاء (حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم يشاهد) من الاجسام (الاساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها) وقوله وغيرها يغنى عن قوله مثلا والعكس (وكذا) يجوز عقلا (قلبه) أى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهبا ونحوه) كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويزه) أى تجويز ماذكر من الحركة والقلب (تجويز عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على مانبين) فى اثبات الدعوى الثالثة وأشار الى الطريق الثانى بقوله (ولان السابق) فقوله ولأن عطف على قوله فما شوهد اذ التقدير وأما الثانية وهى حدوث الحركة والسكون فلان ماشوهد الخ ولان السابق أى من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه استحال عدمه على مانبين فى وجوب بقاء البارى جل ذكره) فى الاصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها (وتجويز طريان الضد) على محل هو (تجويز العدم) على ضده الذى كان بذلك المحل أولا ضرورة أن الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطارئ تجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد والاولى أن تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لأنه هو (وأما) الدعوى (الثالثة)

(قوله وأما الثانية) هى قوله وهما حادثان (وأما الثالثة) هى قوله ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غيرهاتين الصغرى العالم ممكن موجود والكبرى وكل ممكن موجود حادث فالعالم حادث أما أنه ممكن فلأنه مركب وكل مركب

وهي أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أي فبرهانها أنه لو لم يكن (كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك) أي حركاتها اليومية (فما لم ينقض ما لا أول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث الحاضر) لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا (وانقضاء ما لا أول له محال لأنك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله) فلاحظته (وهلم جرا على الترتيب لم تفض الى نهاية) ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال (والا) أي وان لا يكن ما ذكرنا من عدم افضائك الى نهاية (لكان لها) أي لتلك الحوادث (أول وهو خلاف المفروض فوجود الحاضر الحادث محال) على هذا التقدير لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها (لكنه) أي الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفى) أي فلانتفاء وجود حوادث لا أول لها انتفى (ملزومه وهو كون مالا يخلو عن الحوادث قديما) فثبت نقيضه كما أشار اليه بقوله (فمالا يخلو عن الحوادث حادث و) بعد ثبوت ذلك تقول في اثبات حدوث العالم (هذا العالم لا يخلو عن الحوادث) ومالا يخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث واذا ثبت

ممكن لافتقاره الى أجزائه وأما أن كل ممكن موجود حادث فلأن الممكن متساوي الطرفين فيمتنع ترجح أحدهما على الآخر لذاته بل لابد له من مؤثر فما يؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود والا لزم تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والا لزم الجمع بين النقيضين مع أنه يستلزم المطلوب فتعين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محدث الصانع موجودا بايجاد غيره اياه ولو كان كذلك لكان الايجاد إما ذات الموجد القديم وهو محال لانه يقتضي وجوده في الازل لوجود ماهو ايجاده ووجود الحادث في الازل محال أو ذات الموجد وهو مفض الى ايجاد الاثر والمؤثر أو معنى

حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة) كما قدمه فى صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنىّ) أى المقصود (بالاسم الذى هو الله) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستند اليه ايجاد كل موجود ولهم فى مسمى كلمة الجلالة عبارة أخرى وهى أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية فى كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه وما فى الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة ۞ (الاصل الثانى أنه) أى أن البارى (تعالى قديم لا أول له أى لم يسبق وجوده عدمه) وهذا التفسير للقديم ينبه على أن القدم فى حقه تعالى بمعنى الازلية التى هى كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف للمحدثات كما فى قوله تعالى كالعرجون

غيره وذلك إما أن يكون قائما بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائما بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والاول محال أن تكون صفة الشئ مؤثرة فى وجود ذلك الشئ لانها تابعة له وكذا الثانى لانه اذا كان ايجاده حادثا كان القديم محلا للحوادث وان كان قديما فقدمه يقتضى قدم الموجد الحادث ولان علة وجود العالم وجود البارئ و وجوده لاستحالة التخلف عنه فى الازل فيقتضى قدم وجوده قدم ما يتعلق وجوده به والجواب عن الاول أن وجود العالم تعلق بايجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما تعلق وجوده بغيره ولان الايجاد ما كان ليوجد فى الحال بل ليوجد وقت وجوده على ما يأتى فى التكوين وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارى ويجب أن لا يحصل فى العالم تغير وهو خلاف الحس (الاصل الثانى أنه تعالى قديم) أى متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفى عبارة غيره ما لا أول لوجوده وقيل ما لم يسبق بالعدم وقيل ما لم يسبق بالغير والقدم إما اضافى أو زمانى أو ذاتى أما الاضافى فهو أن يكون ما مضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كالوجود الاب بالقياس الى وجود الابن وأما الزمانى

القديم وليس القدم معنى زائدا على الذات قال حجة الاسلام فى الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم يعنى فى حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اهـ واستدل على اثبات صفة القديم بقوله (لانه لو كان حادثا افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو والمراد بالله) أى فهو مسمى كلمة الجلالة (والا) أى وان لم يكن قديما كان حادثا و (نقلنا الكلام الى محدثه وهكذا فان تسلسل) لا الى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلا) كما ذكرناه فى الاصل السابق من أن المحال الذى هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (بأولى) أى بطريق هو أولى (مما ذكرناه) أى من الطريق الذى ذكرناه (فى) استلزام (حوادث لا أول لها) استحالة وجود الحادث الحاضر (لان هذا الترتيب على) أى ترتيب معلول على علة فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها (غير أن ايجاد كل للآخر) الذى يليه (بالاختيار) كما ينبه عليه قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة وهى أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور فى حوادث لا أول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث) فى الوجود دون تعرض لكون

فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم وأما الذاتى فهو أن لا يكون وجوده من الغير والحدوث أيضا اضافى وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره أو زمانى وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتى وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم الذاتى أخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث بعكس ذلك لان الحدوث نقيض القدم ونقيض الاعم أخص من نقيض الاخص (قوله لان هذا الترتيب على) أى الاول علة للثانى وهلم (قوله وذلك) أى دورات الافلاك قلت ولهم تقريرا آخر وهو أن كل

كل

كل منها علة لوجود ما يليه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بالحس والعقل (فيجب أن ينتهى) حصولها فى الوجود (الى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذى هو الله الا ذالك) الموجد الذى لا أول له (تعالى وتقدس عن كل نقيصة) سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله تعالى فى الارشاد فان قيل فى اثبات موجود لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا فى أوقات وذلك يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها أى وقد تبين بطلانه قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر فى العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت فليس من شرط وجود الشئ أن يقارنه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثانى فى قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت تلك الاوقات الى أوقات أخر وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها عاقل فالبارى سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد (الاصل الثالث) فى البقاء وهو (ان الله تعالى أبدى ليس لوجوده آخر أى يستحيل أن يلحقه عدم) لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه (لانه لو جاز عدمه) لاحتاج انعدامه بعد وجوده الى علة لما مر من استحالة الترجح بلا مرجح (فاما) أن ينعدم (بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرته (أو) ينعدم (بعدم يضاده) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم

ما يتصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده فقط فى الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه مطلقا فى الخارج فهو الممتنع وان لم تقتض شيأ منهما فهو الممكن فالبارى تعالى واجب لذاته وكل ما هو واجب لذاته يجب أن يكون قديما لانه لو كان حادثا لكان محتاجا الى محدث فيكون ممكنا هذا خلف (الاصل الثالث)

صلاحيته العلية انعدام المثل والخلاف (والاول) وهو انعدامه بنفسه (باطل لانه لما ثبت أنه الموجد الذى استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون) وجوده له (من نفسه) أى اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما (فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته) المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها لان ما بالذات) أى ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (وكذا الثانى) وهو انعدامه بعدم يضاده باطل أيضا (لان ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث لا يجوز الاول) وهو كونه قديما (وإلا) لو جاز كون ذلك الضد قديما (لم يوجد معه) أى لزم انتفاء وجود البارى سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع الاجتماع) بين الشيئين اللذين اتصفا به (وقد ثبت وجوده تعالى) أزلا (ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده) لما مر آنفا من أن التضاد يمنع الاجتماع (ولا يجوز (الثانى) أيضا وهو كون ذلك الضد حادثا (اذ ليس الحادث فى مضادته) أى باعتبار مضادته (للقديم بحيث يقطع) أى الحادث (وجوده) أى وجود ضده القديم (بأولى من القديم فى مضادته للحادث بحيث يدفع) أى القديم (وجوده) أى وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث فى قطع وجود ضده القديم) ورفعه (لان الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث ۞ الاصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) أى يختص بالكون فى الحيز خلافا للنصارى وقوله يتحيز وصف كاشف لا مخصص لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجوهر (وإلا) أى وان لا يكن ذلك بان كان

قوله (وكذا الثانى) هو قوله أن ينعدم بعدم (قوله ولا الثانى) هو قوله أو حادث (الاصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) خلافا للنصارى (والا لكان الخ) أقرب من هذا

جوهرا

جوهرا (الكان) إما (متحركا في حيزه أو ساكنا) فيه لأنه لا ينفك عن أحدهما (وهما) أي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا أو ساكنا (حادثان) لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت (بما قدمناه) أي بسبب ما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسيأتي بيان ذلك في الأصل السابع (فان سماه أحد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز) من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (فانما اخطؤه في التسمية) أي من حيث اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لمثل ما سيأتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق الى سرادقات عظمته شائبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا ۞ (الأصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم و) الجسم (هو المؤلف من جواهر) فردة وهي الاجزاء التي (لا تتجزأ وابطال كونه جوهرا) كما مر في الأصل الرابع (يستقل به) أي بابطال كونه جسما لانه اذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم

ان كل متحيز محتاج الى الحيز والاله ليس بمحتاج (قوله فانما اخطؤه في التسمية) يقال عليه فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع وجوابه أن ذلك بالاجماع وهو من الادلة الشرعية قلت منع ركن الاسلام هذه التسمية مطلقا لان الجوهر عند القدماء وان لم يكن متحيزا لكنه من جملة الممكنات وقال في الكفاية اطلاق هذه الاسامي على الله تعالى من غير ارادة ما وضع له اللفظ خطأ في اللغة والشرع ويوهم معنى التركيب والحدوث فلا يجوز استعماله أصلا (الاصل الخامس) (قوله وابطال كونه جوهرا يستقل به) أي يستقل بكونه ليس بجسم

فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر (مع) مافي الجسمية من (زيادة لوازم تقتضي الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق) فان كلا منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائها الاحتياج على ماقرر في المطولات (فان سماه أحد جسما وقال لا كالاجسام يعني في نفي لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطؤا بذلك ومن أخطأ بذلك (فانما خطؤه في اطلاق الاسم) لا في المعنى (كالاول) أى كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطأه كذلك كما مر هذا أعنى خطأ من أطلق الاول أو الثانى ثابت (بالاجماع) من القائلين بأن الاسماء توقيفية والقائلين بجواز اطلاق مالا يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الاجماع حصر الخطا في اطلاق اسم الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه ماشرحنا به العبارة من أن قوله بالاجماع خبر مبتدا محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئة من أطلق واحدا منهما وامتناع اطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه ومما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المصنف بقوله (فانه) أى فان الشأن (لم يوجد في السمع) أى الكتاب والسنة (مايسوغ اطلاقه) أى اطلاق اسم الجسم أو الجوهر (ليجوز) اطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء) وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثانى أيضا معه بقوله (ولان شرطه) أى شرط

(قوله مع زيادة لوازم) أى للجسم تقتضي الحدوث (قوله بالاجماع) أى باجماع القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فانه لم يوجد في السمع) أى في الكتاب والسنة (مايسوغ اطلاقه الخ) وهو ورود فعل مسند اليه تعالى ليشتق منه كما

القول

القول بالاشتقاق فى الاسماء عند القائلين به (بعد السمع) أى بعد اتصافه تعالى سمعا بالمعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهم) اطلاقه (نقصا) وكل من شرطى الاطلاق منتف أما الاول فلأن المعنى الحقيقى لكل من الجسم والجوهر محال على البارى تعالى ولم يرد سمعا اتصافه بمأخذ اشتقاق المعنى المجازى لواحد منهما وأما الثانى فنبه على انتفائه بقوله (واسم الجسم يقتضيه) أى النقص (من حيث اقتضاؤه الافتقار) الى أجزائه التى يتركب منها (وهو) أى الافتقار (أعظم مقتض للحدوث) وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضا أن يكون فى اللفظ الذى يطلق اشعار بالاجلال والتعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما فى المقاصد هو ما اتصف البارى تعالى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا بالجلال من غير وهم اخلال واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن نحو الزارع والرامى فانه لا يجوز اطلاقه مع ورود قوله تعالى أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا تقرر ذلك وأنه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم (فمن أطلقه فهو عاص) بذلك الاطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعنى ركن الاسلام فى فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الى آخر كلامه (وهو) أى التكفير لمن أطلقه (أظهر) من عدم التكفير له (فان اطلاقه) اياه حال كونه (مختارا) لاطلاقه غير مكره عليه (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا (ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور (ثبت انتفاء لوازمها) وهى

قيل فى قوله تعالى كما أحسن الله اليك ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح لورود اسمح يسمح لك ورد بأن يسمح خرج مخرج المشاكلة قلت ويقال مثل هذا فى الجوهر والله أعلم (قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الاسلام فى فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الخ

الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال فى شئ ولا محل له) ولا متحد بشئ ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شئ مما يعرض للاجسام لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على البارى تعالى محالات فما ورد فى الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتى فى الأصل الثامن ۞ (الاصل السادس انه تعالى ليس عرضا) واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض) هو (ما يحتاج الى الجسم) وفى الاقتصاد أو الجوهر (فى تقومه) أى فى قيام ذاته وتحققها (فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شئ قبل ذلك الشئ (والله تعالى قبل كل شئ وموجده) كما ثبت بالادلة السابقة (و) الثانى ما تضمنه قوله (لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه) كالارادة والخلق (وليس العرض كذلك) اذ لا تعقل هذه الاوصاف الا لموجود قائم بنفسه (وقد تحصل) من أول الاصول (الى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله جواهر يتناول الاجسام لانها كلها جواهر مؤلفة (وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا) بل ذاته مخالفة لسائر الذوات (فلا يشبه شيأ) ولا يشبهه شئ (كما قال تعالى ليس كمثله شئ) أى ليس مثله شئ يناسبه ويزاوجه أو المراد من مثله ذاته المقدسة كما فى قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه أولى وقيل مثله صفته أى ليس كصفته صفة

والمخالفة

والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا لامر زائد هذا مذهب الاشعرى ومن وافقه وأما الادلة عليه فالى المطولات ﴿ (الاصل السابع أنه تعالى ليس مختصا بجهة) أى ليست ذاته المقدسة فى جهة من الجهات الست ولا فى مكان من الامكنة (لان الجهات) الست (التى هى الفوق والتحت واليمين الى آخرها) أى والشمال والامام والخلف (حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين) كالطير (فان معنى الفوق ما يحاذى رأسه من فوقه) أى من جهة العلو وهى جهة السماء (والباقى ظاهر) وهو أن جهة السفل ما يحاذى رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذى أقوى يديه غالبا والشمال مقابلها والامام ما يحاذى جهة الصدر التى يبصر منها ويتحرك اليها والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيما يمشى على أربع أو على بطنه) أى بالنسبة اليهما (ما يحاذى ظهره من فوقه) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هى) أى الجهات (اعتبارية) لا حقيقية لا تتبدل (فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذى لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات) لانه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجودا (فى الازل ولم يكن شئ من الموجودات) لان كل شئ موجود سواه حادث كما مر دليله (فقد كان) تعالى (لا فى جهة) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله (ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا) أى معين من الاحياز (وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية) فى حقه تعالى اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالا فى الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف فى بطلانه (فان أريد بالجهة) معنى (غير هذا انما

ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين) أى فليبينه من أراده (حتى ينظر فيه أى يرجع الى التنزيه) عما لا يليق بجلال البارى سبحانه (فيخطأ) من أراده (فى مجرد التعبير) عنه بالجهة لايهامه ما لا يليق ولعدم وروده فى اللغة (أو) يرجع (الى غيره) أى غير التنزيه (فيبين فساده) لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولى التوفيق فان قيل فما بال الايدى ترفع الى السماء وهى جهة العلو أجيب بان السماء قبلة الدعاء تستقبل بالايدى كما أن البيت قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام فى الاقتصاد سر الاشارة بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من أراده ۞ (الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش) وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحا فى ترجمة أصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله

(الأصل الثامن انه تعالى استوى على العرش الخ) قلت قال فى الكفاية ان الكرامية أثبتوا الله تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش قلت وقالت الشافعية الاستقرار على العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المتشابهات وقال مشايخنا الرحمن على العرش استوى لا يعلم تأويله الا الله وكذلك جميع المتشابهات ودليل هذا أن الامام البيضاوى قال فى تفسيره وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذى عناه منزه عن الاستقرار والتمكن وقال الامام الشافعى فيما رواه ابن أبى حاتم روى بسنده الى يونس بن عبد الاعلى قال سمعت الشافعى يقول نثبت هذه الصفات التى

تعالى

تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو أن الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند الى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو صفة لها وهو مخالف العقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما أن يتواتر أو ينقل آحادا والآحاد ان كان نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لا بد أن يكون ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما ان يدل قاطع على واحد منهما أولا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين

جاء بها القرآن ووردت بها السنة وننفي التشبيه عنه كما نفى عن نفسه فقال تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير انتهى وقال سلفنا في جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا نذكر الا ما في القرآن والحديث أي لا نزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر حكاه التكساري وغيره وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في زاد المسير أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية فقولهم لا يشتق منه الاسم يعنون والله أعلم أن لا يقولوا مستو على العرش ولا يبدلوا لفظة على بلفظة فوق ونحو ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وجعلوا قوله والراسخون في العلم عطف جملة خبره يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله وعليه لا يجوز العطف لانه مجرور لفظا لا محلا وقراءة أبي بن كعب ويقول الراسخون في

بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد أو لاخشية الالحاد فى الاسماء والصفات الاول مذهب الخلف والثانى مذهب السلف وسيأتى أمثلة للتنزيل عليهما وأما الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأنا نؤمن بانه تعالى استوى على العرش (مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة) لها لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك فى حقه تعالى (بل) نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم فى المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه سبحانه (وحاصله) أى حاصل ماسبق (وجوب الايمان بانه) تعالى (استوى على العرش مع نفى التشبيه فاما كون المراد أنه) أى الاستواء (استيلاؤه على العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام فى هذا الاصل (فامر جائز الارادة) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام حجة الاسلام من تعينه (اذ لادليل على ارادته عينا فالواجب عينا ماذكرنا) من الايمان

العلم آمنا به وهى قراءة ابن عباس أيضا على ماروى الحاكم باسناد صحيح عن طاوس سمعت ابن عباس يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون فى العلم آمنا به وماروى الحاكم باسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الكتاب الاول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الأولوا الالباب ورواه الطبرانى أيضا وروى عن أبى مالك الاشعرى أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول لاأخاف الامن ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا فيتحاسدوا وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون

به

به مع نفي التشبيه (واذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالمحاذاة (وان لا ينفوه) أي لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء) صيانة لهم عن المحذور بان يذكر لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله) أي الشاعر (قد استوى بشر على العراق) * من غير سيف ودم مهراق (وقوله فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطائر

و) جار (على نحو ما ذكرنا) في الاستواء على العرش (كل ما ورد) أي كل لفظ ورد في الكتاب والسنة (مما ظاهره الجسمية في الشاهد) أي الحاضر الذي ندركه يجب الايمان به (كالاصبع والقدم واليد) في نحو قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء

في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب الحديث فادعاء أنه صفة من علم تأويله وكيف والصفة قديمة والعرش حادث (قوله واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء الخ) هذا الايفيد تردد المشايخ وهو أن للسلف في المتشابه طريقين التسليم والتأويل فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة حيث ذهبوا الى ما لا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم للعوام التي لا تحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات والاخبار المتشابهة وتكلفوا في طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لاهل العلم أحكم (٢) والاحكام اعتقاد أن يذهب الى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن هذا بدعة وما أراك الا رجل سوء ولما قالت الكرامية ان الله تعالى في جهة الفوق من غير استقرار على العرش وقالت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على

النهار و يبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء رواهما مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح الطويل يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى وقوله تعالى فانك بأعيننا وقوله تعالى تجرى بأعيننا فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر وتقديم الخبر للحصر أى على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استئناف لبيان ذلك النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة فأجيب بانه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تأويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله (فان اليد وكذا الاصبع وغيره) كالنزول يقال فى كل منها (صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والاصبع) فى بعض المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر) كقوله تعالى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ أى هو قادر على كل شئ وكل شئ تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان فى اليد وفى الاصبع بانهما من باب التمثيل المذكور فى علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد من

العرش استوى أجاب أهل الحق بان الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضا بين السرير والملك قال القائل * اذا ما بنو مروان زالت عروشهم * ومع الاشتراك لا يكون حجة والمعنى الاليق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بانه المراد وتم المراد والله أعلم (قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت غيره وغير ما تقدم مه فى القرآن

عباده

عباده يده للعطاء أى لا خذه فلا يرد معطيا ويؤول الثانى بان قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شئ يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده الشئ اليسير بين اصبعين من أصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أى خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى فى الآخرة لذلك وتؤول العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه فى الاقتصاد (واليمين فى قوله صلى الله عليه وسلم الحجر) أى الاسود (يمين الله فى الارض على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع فى الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار فى العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أولان من قبله أواستلمه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما الازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أولاحدهما ثم أضيف اضافة تشريف واكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوا من معناه من حديث أبى هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه الالفاظ (لماذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على قول أصحابنا) يعنى الماتريدية (انها) أى الالفاظ المذكورة (من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار) دار التكليف (والا) أى وان لا يكن ذلك بان كان معرفته فى هذه الدار مرجوة (لكان قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك ينافى القول بأن الوقف فى الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم أن كلام امام الحرمين فى الارشاد يميل الى طريق التأويل ولكنه فى الرسالة النظامية اختار طريق التفويض

الوجه والعين والجنب والساق وفى الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن عمر وفى حديث أبى هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا كل ليلة وقوله عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا قال يجلسه معه على العرش رواه مجاهد وغيره

حيث قال والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عزالدين بن عبد السلام الى التأويل فقال فى بعض فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربهما الى الحق ويعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل اذا كان المعنى الذى أول به قريبا مفهوما من تخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه لخلل فى فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك ۞ (الاصل التاسع انه تعالى مرئى بالابصار فى دار القرار) ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل فى سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفى الجهة يتوهم انه مقتض لانتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتتمة للكلام فى نفى الجهة والمكان والكلام فى الرؤية فى مقامات ثلاثة الاول فى تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فانا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن فى الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيأ علما تاما جليا ثم رأيناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق فى الدنيا الا بمقابلة لما هو فى جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثانى فى جوازها عقلا والثالث فى وقوعها سمعا أما المقام الثانى فقال الآمدى أجمع الائمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبته قوم ونفاه آخرون

وهذه فيما تقدم من التسليم والتأويل والله تعالى أعلم ۞ (الاصل التاسع أنه تعالى مرئى بالابصار فى دار القرار) قلت خالف فى هذا جمهور المعتزلة والخوارج والنجارية

وهل

وهل يجوز أن يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقة ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته وأمّا المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية فى الآخرة واختلفوا فى وقوعها فى الدنيا ومقصود المصنف لحجة الاسلام فى هذا المقام الاستدلال على وقوعها فى الآخرة فقدّم الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلالا بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع فى الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلالا بالعقل على الجواز (أما) الحكم بالوقوع فى الآخرة (نقلا) أى من جهة النقل (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) أى ذات نضرة وهى تهلل الوجه وبهاؤه (الى ربها ناظرة) تراه مستغرقة فى مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها (وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم) والحديث فى الصحيحين بألفاظ منها عن أبى هريرة رضى الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم

والزيدية من الروافض وأكثر المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكرت أن يرى أو يرى (قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم) قلت هذا فى الصحيحين من حديث أبى هريرة وجرير وقال فى شرح العقائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكفاية قال فيها وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى رحمه الله فى تصنيف له فقال على صحة حديث الرؤية عدة من

ترونه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير أى هل يحصل لكم فى ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكر ناعدة منها فى حواشى شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية فى الدنيا والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها فى الجملة برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم فى المسئلة من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدل له المصنف كأصله نقلا بقوله (ونفس) بالجر عطفا على المجرور باللام أى ولنفس (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فانه يدل على جوازها (اذ لا يسأل نبى كريم من أولى العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه أرأيت المعتزلى) يا ذا البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى المعتزلى (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم) مع أن

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الاشعرى وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمارة بن رويبة الثقفى وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلى وأبو أمامة الباهلى وبريدة الاسلمى وأبو برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى رضوان الله عليهم أجمعين فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوته ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك فكان اجماعا انتهى قلت حديث ابن مسعود رواه الطبرانى وحديث ابن عمر رواه الترمذى والدارقطنى وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة وحديث صهيب فى مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذى

المقصود

المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وفى الاتيان بلفظ نفس تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال الرؤية وهو يشير الى أن فى الآية دلالة من جهة أخرى هى أنها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين كما قرر فى محله وقد علمت بما قررناه الى هنا جملة ما استدل به المصنف كأصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا (وأما) الاستدل (عقلا فلانه) أى النظر الى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه لانه (غير مؤد الى محال فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن الظاهر) أى ظاهر لفظ النظر فى قوله تعالى الى ربها ناظرة ولفظ الرؤية فى الحديث (اذ العدول عنه) أى عن الظاهر انما يجوز (عند عدم امكانه) لا مع امكانه (وذلك) أى كونه غير مؤد الى محال (أن الرؤية) أى لان الرؤية (نوع كشف وعلم للمدرك) بصيغة اسم الفاعل (بالمرئى يخلقه الله تعالى) أى يخلق هذا النوع من الكشف والعلم (عند مقابلة الحاسة له) أى للمرئى (بالعادة) أى بحسب ما جرت به عادته تعالى (فجاز) عقلا (أن) يخرق هذه العادة بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الادراك) خلقا كائنا (من غير مقابلة) بين الباصرة والمرئى (بجهة) أى فى جهة (معها) أى مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة والمرئى الكائن فى تلك الجهة (و) من غير (احاطة بمجموع المرئى) وقد أشار المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الادراك الى أن مسمى الرؤية هو الادراك

وحديث أبى موسى الاشعرى وأبى هريرة وأبى سعيد الخدرى فى الصحيحين وحديث عمار بن ياسر فى مسند أحمد وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم وحديث معاذ ابن جبل عند ابن أبى حاتم فى تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذى وحديث عمارة بن رويبة عند ابن بطة فى الابانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبى بكر الصديق

المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمناه أول هذا الأصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة فى جهة من الجهات و بقوله معها مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان وأشار بقوله واحاطة بمجموع المرئى الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممتنعة فى حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل أنه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم فى الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيها على انه اذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركب والتناهى والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة ولجوازها من غير احاطة بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثانى لجوازها من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله (كما قد يخلقه) والجار والمجرور فى موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أى جاز أن يخلقه دون أن ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه الحاسة) أى البصر (أصلا كما) وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم) أى للصحابة المصلين

رضى الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت فى مسند أحمد وحديث جرير فى الصحيحين وحديث أبى أمامة عند الحكيم الترمذى والدارقطنى وحديث بريدة عند ابن خزيمة وحديث أبى برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء عند الترمذى الحكيم قلت وقد زدت عليه حديث أبى رزين العقيلى عند أحمد وأبى داود وابن ماجه وحديث عمارة بن الصامت

معه (سوّوا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى) وهو فى الصحيحين من حديث أنس بلفظ أقيموا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى وللبخارى عن أنس أقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال أقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهرى وللنسائى انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا استووا استووا فوالذى نفسى بيده انى لأراكم من خلفى كما أراكم من بين يدى ففى ايراده بلفظ روى الدال على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثانى ما تضمنه قوله (وكما أنا نرى السماء) أى ومشبها رؤيتنا السماء فانا نراها (ولا نحيط بها) فالجار والمجرور فى محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف أو عطفا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله (وكما يرانا الله) أى وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها فى كونه دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه (تعالى يرانا من غير مقابلة فى جهة باتفاقنا) نحن وأنتم معشر المعتزله (والرؤية نسبة خاصة بين طرفى راء ومرئى) أى بين راء ومرئى هما طرفاها أى متعلقاها (فان اقتضت) أى فان فرض أن تلك النسبة تقتضى (عقلا) أى من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضائها (كون أحدهما) أى أحد طرفيها (فى جهة) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها الايصح عقلا الا كذلك (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أى فى جهة لاشتراكهما فى التعلق (فاذا ثبت) بوفاق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أى أنه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون فى الجهة (فى أحدهما) أى أحد طرفيها (لزم فى) الطرف (الآخر مثله) لاشتراكهما فى التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض (والا)

عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبرى وحديث أبى بن كعب عند الدارقطنى وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبى حاتم فى تفسيره وحديث عائشة رضى الله عنها عند الحاكم وحديث سوّوا صفوفكم رواه البخارى ومسلم

أى والا يكن ذلك بان فرض اللزوم فى أحد الطرفين وعدمه فى الآخر (فتحكم) أى فهو تحكم (محض و) يقال فى الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم الباري (سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك) أى من غير كيفية وصورة (لما قلنا) آنفا (ان الرؤية نوع علم خاص) يخلقه الله تعالى فى الحى غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله (وحصول المسافة والمقابلة) الى آخره جواب سؤال تقريره ان الرؤية فى الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة فى الجهة والمسافة بين الرائى والمرئى (و) حصول (الاحاطة) أى احاطة الرائى ببعض المرئيات (و) حصول ادراك (الصورة) أى صورة المرئى فليكن فى الغائب كذلك وانه باطل لتنزه البارى تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية فى حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة (ثم) أى هنالك يعنى فى الرؤية فى الشاهد (لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك) أى يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة و بالاحاطة به و بالصورة لكونه جسما (لا لكونها) أى الامور المذكورة (معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته) أى ذلك النوع المسمى رؤية (مع انتفائها) أى مع انتفاء الامور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والا لم تكن علة له والله أعلم ۞ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولا أن الركن الاول ينحصر فى عشرة أصول هى العلم بأمور عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم فى الأصل

(قوله على ما بيناه) فى قوله صلى الله عليه وسلم انى أراكم من وراء ظهرى وكما نرى السماء ولا نحيط بها ويرانا الله من غير مقابلة والله تعالى أعلم ۞ (الاصل العاشر العلم بانه تعالى واحد لا شريك له واستدل الامام الحجة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) قال

الاول والاصل العاشر دون الثمانية التي بينهما ايثارا للاختصار واعتمادا على التصريح بذلك في محل الاجمال مع الاشعار أولا وآخرا بأن المقصود العلم فان قلت لم أخر المصنف كأصله التوحيد مع انه المقصود الاهم الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقدله الاصول السابقة أوصافا للبارى سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم أيضا أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشيئية والبارى تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فحاصله انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل (استدل) لاثباتها (الامام الحجة) أي حجة الاسلام الغزالي (بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فقال وبرهانه فساق الآية ثم قال (وبيانه) أي بيان البرهان وهو الآية فرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الآية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالمعنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (لو كانا اثنين) يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالوهية التي منها الارادة وتمام القدرة و (أراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها

وبيانه لو أراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا

قادرا وان كان الثانى قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى) وفى نسخ الاحياء هنا قادرا بدل قاهرا (وهذا) الذى ذكره حجة الاسلام (ابتداء) لتقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور فى الآية (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولك أن تقول بل ماذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على مافى الآية من الاشارة اليه كما سيأتى التنبيه عليه فى كلام العلامة البخارى وان كان تقرير شرح العقائد لبرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وها نحن نقرره فنقول الكلام فى اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الآية اما أن يكون مع الملى أو مع غيره وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبى من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد به من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى (وهذا ابتداء) أى برهان مبتدأ (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) قلت وتمامه وانتفاء اللازم معلوم قطعا فالملزوم مثله ولم يقع ذلك للمصنف رحمه الله والبيان الذى أشار اليه هو أنه لو كان فى السموات والارض آلهة سوى الله تعالى لانفرد كل اله بما خلق ولقاتله ولغالب بعضهم بعضا ففسد نظام العوالم ولم يبق على طريقة واحدة لكن الشمس والقمر يجريان بحسبان واحد والجوارى الكنس والبروج من الكواكب وسائر النجوم لم تختل أحوالها فيما خلقت له ولم تختل مراكزها ومسالكها والسماء قائمة قياما لا يختلف والسحاب يجرى بالماء لمنافع أهل الارض فى أوقات الحاجة اليه والحبوب والثمار تخرج على وتيرة واحدة والبشر كلهم وكل جنس من الحيوان على ماهم عليه من الصور المخصوصة بكل جنس وكان من المحال عقلا اتفاق الالهين

الملائم لكلام المصنف رحمه الله هو الثانى (فأما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار اليه فى الآية أى تقدير تعدد الاله (اذ هو) يعنى الملى قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لامحالة لاستحالة الخلف فى خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بمحاجة ثبوت الملة) أى كونها حقا فان المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى اعجازه على وجه الدهر أدلة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذلك) والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أى بالمحاجة بمجموع أمرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله (أو علما) عطف على قوله جبرا أى أو القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل من جهة علم (توجبه العادة والعلوم العادية) يحصل بها القطع

المشتركين على تدبير واحد لا يعارض بعضهم بعضا فانتفاء لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعا ويقينا فالملزوم وهو التعدد منتف قطعا ويقينا فهذه الادلة عقلية محضة على وحدانية البارى تعالى (قوله فأما الملى) أى المنسوب الى ملة الاسلام قال الشيخ ابن أبى شريف وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبى من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام المصنف اه (قوله على التقدير اذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك) أى القطع بلزوم الفساد (جبرا بمحاجة ثبوت الملة) أى بمحاجة اثبات ملتنا (ثم ذلك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير الى أن دليل التوحيد سمعى وسيذكر طريق العلم القطعى والله تعالى أعلم (قوله أو علما) عطف على قوله جبرا أى يلزمه القطع عن علم توجبه العادة (قوله والعلوم العادية)

(كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه) أى بأنه (حجر الآن) أى حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهبا مثلا فهى أعنى العلوم المستندة الى العادة (داخلة فى) مسمى (العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) فقوله والعلوم مبتدأ خبره قوله داخلة (ولذا) أى ولدخول العلم العادى فى مسمى العلم (أجيب عن ايراد خروجه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية وهى المستندة الى العادة كالعلم بحجرية الجبل فى المثال السابق (لاحتماله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أى العلم العادى (علم) أى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله (بان الاحتمال)

مبتدأ خبره داخلة فى العلم الخ وهذا تقرير ينتهى الى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التفتازانى فى شرح العقائد واعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو الاليق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام قلت أورد الاشياخ أن الاتفاق اما ضرورى أو اختيارى فان كان ضروريا ثبت عجزهما واضطرارهما فى الموافقة وان كان اختياريا يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتحقق الالزام على ما قرره ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله انه احتج على الاقناع والخطابة بان الملازمة عادية والعاديات ليست علوما لاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تفيد القطع واذ لم تفده فهى اقناعية فرد هذا بقوله والعلوم العادية (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجر الآن داخلة فى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا) أى ولدخوله فى العلم الخ (أجيب عن ايراد خروجه) أى خروج العلم العادى (لاحتماله النقيض مع انه علم بان الاحتمال

متعلق

متعلق بقوله أجيب أى أجيب عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض (فيه) أى فى العلم العادى (بمعنى أنه لوفرض العقل خلافه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم فى شئ من طرفيه محالا (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لان الاحتمال المنافى لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن أو فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول (فأثبتوا فيه) أى فى العلم العادى (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعنى) بالموجب (العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها) وهى أحد أقسام الموجب فى قولهم فى تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذى يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة (وذلك) أى ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل) أى فبسبب العادة التى لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقير)

فيه بمعنى انه لوفرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعنى العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقير

من الامور (بل تأبى نفس كل) منهما دوام الموافقة (وتطلب الانفراد بالملكة والقهر) للآخر (فكيف بالالهين والاله) أى والحال أن الاله (يوصف باقصى غايات التكبر كيف لاتطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا) أمر (اذا تؤمل لاتكاد النفس تخطر) للتأمل (نقيضه) أصلا (فضلا عن اخطار فرضه) أى فرض النقيض (مع الجزم بان الواقع هو) الطرف (الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى) لاتردد فيه بوجه (وانما غلط من قال غير هذا) بان قال ان الآية حجة اقناعية (من قبل) أى من جهة (أنه اذا خطر) بباله (النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل ونسى) ما ذكرناه فيما مر آنفا من (أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل) المأخوذ فيه (مجرد الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية لااقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا)

بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر فكيف بالالهين والاله يوصف باقصى غايات التكبر كيف لاتطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا اذا تؤمل لاتكاد النفس تخطر نقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى وانما غلط من قال غير هذا) يعنى ومنهم سعد الدين (من قبل انه اذا خطر النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل ونسى انه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل) يعنى كما قرره فى حاشية العضد (والله سبحانه الموفق وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا

أى بسبب ماقررناه آنفا (أن كفر بعض الناس القائل بان الملازمة اقناعية أوظنية ونحوه) فان بعض معاصرى المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله فى شرح العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أى لاعقلية والمعتبر فى البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر فى تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر أباهاشم بقدحه فى دلالة الآية وماتقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة فى البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما

أن كفر بعض الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى (القائل بان الملازمة اقناعية أوظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفتازانى كما قدمناه عنه فى شرح العقائد وقصته فى ذلك أنه رأى فى كتاب تبصرة الادلة لسيف الحق أبى المعين النسفى رحمه الله تعالى قوله فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة الى أبى هاشم الجبائى ورأى تعذر اثبات الوحدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه فى ذلك فزعم أن لادلالة فى العقل على وحدانية الصانع وانما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو خلينا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع الى أن قال قيل له أول مايلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى فى تعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله الها آخر ودان باثبات الشريك له دليل الوحدانية واستحالة الالهية من سواه من الاصنام والاوثان اذ ماعلم من الدليل فاسد معترض لادلالة فيه على ما استدل به عليه اذ هو دليل عقلى ولادلالة فى العقل عليه الى أن قال ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبه الى الجهل أو السفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام

رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الافاضة فى الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله مما حاصله أن الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الادوية التى يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغى أن تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبى صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب فى مخاطبته

ايحاج به من خالفه فى التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه كفر من ساعته لى أن قال ولم يعدم من يتبعه على هذا الرأى البادى عواره ثم قال ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال لذهب كل اله بما خلق وما ذكره من الآيات التى مر ذكرها ولاشك أن علو البعض على البعض وفساد السموات والارض غير متصور مع الاتفاق فى الارادة فلو كان الاختلاف فيهما غير متصور لكان الله تعالى معلما رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلا وكذا تبليغه اياه محاجة الكفرة بالدليل العقلى مع انه لا دلالة فيه على ذلك كان سفيها جاهلا ومن نسب الله تعالى الى شئ من ذلك كان ممن لا يخفى علمه على أحد وواجب على أقرب الناس اليه ابانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين ثم رأى فى شرح العقائد أن الملازمة عادية والحجة اقناعية على ما هو الاليق بالخطابيات لان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله ولعلا بعضهم على بعض والا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام ورأى أنه يلزمه على هذا

اياهم بأ كثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله

ما ألزم به أبا هاشم فكفره بذلك وكتب بذلك رسالة وأوقفني عليها فبلغ ذلك شيخنا علاء الدين البخاري فكتب جوابا عن هذا وصورته تمنا بذكر الاعلى الافاضة في الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه مما حاصله أن الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب فالطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده بالدواء أكثر من اصلاحه وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد للكل على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأ كثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون بايمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والمشركين الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم بتصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم

تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لايدركون براهين العقول كما لايدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وفى مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذى لايقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى اذا عهد هذا فنقول لايخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل

الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد الجعل وفى مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذى لايقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل العقلى القطعى البرهانى اذا عهد هذا فنقول لايخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة العقلية البرهانية قاصرين ولا تجدى معهم الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التى لايعقلها الا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابى عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولايخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين

الكافة

الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدى معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة البرهانية على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد

أن الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول أن ما لا يكون في نفس الامر لازما قطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا برهانيا زعما بان تسميته قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات هيهات فان ذلك يكون مدرجة لطعن الطاعن ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين وعجزهما أو لعجز أحدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضا لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهاني وقطعية لزوم

السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى وقد أشار اليه الامام الرازى حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السليمة أن ما لا يكون فى نفس الامر لازما وقطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا زعما أن تسميته قطعيا وبرهانا صلابة فى الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات هيهات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعى

الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين فيه عجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغى أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لا ينافى عدم الاستلزام العقلى فليتأمل واذ قد علم اشتمال القرآن المجيد على الادلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة الخطابية عليه بطريق العبارة وان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن أمر للنبى صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على حسب درك عقول المخاطبين على ما يفصح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم فكيف يكون القول باشتمال القرآن العظيم على الدليل الخطابى النافع للعامة الكافى لالزامهم وافحامهم كاشتمال القرآن على

قطعيا

قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة القطعية العقلية التى لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلى القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على مابين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلا على مابين فيه أيضا الا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغى أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافى خطابية لزوم الفساد

البرهان القطعى النافع للخاصة كفرا فى الدين وميلا الى تصحيح مذهب الثنوية من المشركين وكيف يكون تسمية الدليل الخطابى برهانا يقينيا عقليا نصرة للدين بل كيف يكون اعتقاد الخطابى برهانا يقينيا مع انه ليس كذلك فى نفس الامر علما عند علماء الدين اذ العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وكيف يجوز تكفير الراسخ النحرير المبين لادلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه فى نفس الامر من كونها برهانيا وخطابيا على ما هو الواجب نصحا فى الدين وارشاد الضعفاء المتعلمين وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للاسلام والمسلمين الحاسم لمدرجة طعن الطاعنين قطعا لمادة الشر عن ضعفاء المسلمين بل يجب الدعاء بدوام بقاء أمثاله لارشاد العالمين وأنا لا أتعجب من صدور أمثال هذه الكلمات من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم فى أصول الدين أن الدليل على التوحيد فى القرآن المجيد ليس الا التمانع المدلول عليه بطريق العبارة وان المحاجة مع المشركين الذين تضر الادلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة تضرر رياح الورد بالجعل لا يجوز الا بالدليل العقلى البرهانى وأن القول بكون الدليل خطابيا ابطال لكونه دليلا ومحاجة النبى صلى الله عليه وسلم به مع الكفار المشركين الاغبياء

المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لا ينافى عدم

احتجاج بما يصلح دليلا انما العجب من صدورها من صاحب التبصرة مع جلالة قدره في علم الاصول وكمال اخطاره بالادلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتمل على جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفته باختلاف أصناف الادلة ومنافعها وتفاوت درجاتها ومواقعها وبان النبي المبعوث رحمة للعالمين مأمور بالاستدلال والمحاجة بكل منها بحسب ادراك عقول المخاطبين عصمنا الله واياكم عن الطعن في الراسخين من علماء الدين اه قلت لامكان الاتفاق قد قدمت عن الاشياخ ما فيه ومدار هذا التقرير على أن الآية عبارة واشارة الى برهان التمانع وهذا أخذه من قول الشيخ سعد الدين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا نعلم كيف تشير الآية الى ذلك لا من حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطى يقول منكتا عليه عند قراءة هذا عليه ان الآية حجة بالنسبة الى من أنزلت اليهم وكانه يريد أن من اليقين عندهم أن من شأن الاله الحق أن يكون قاهرا لما سواه فلو كان فيهما قاهرون لبعضهم بعضا لفسدت السموات والارض لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة الا الله واعلم أنه ليس في هذه العبارة التي نمقها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذى ذكره أبو المعين على ما لا يخفى

الاستلزام

الاستلزام العقلى فليتأمل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ماقررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية دليل خطابى أى ظنى * واعلم انه قد وقع للمولى سعد الدين أواخر شرح العقائد ماينافى بظاهره كلامه فى أوائله و يوافق كلام شيخنا فانه قال فى الكلام على المعجزة مانصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو

على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين لان ضعيف العقل القاصر الفهم اذا مرناه على الاقناع فاذا لقى الذكى أو رد عليه مافيه من الشبهة فربما ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لانه خلاف ماأمر به فى الآية التى ذكرها وهى قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك) قال فى الكشاف سبيل ربك الاسلام (بالحكمة) بالمقالة المحكمة الصحيحة وهى الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهى التى لايخفى عليهم انك مناصحهم بها وتقصد ماتنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أى ادعهم بالكتاب الذى هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتى هى أحسن) بالطريقة التى هى أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا عنف ولا تخف ان ربك أعلم بهم فمن فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لاخير فيه عجزت فيه الحيل فكانك تضرب منه فى حديد بارد وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم محفوظة بنقل الثقات ليس فيها ماأشار اليه المصنف ثم تقسيم المحاجة مع من ذكر يقتضى انه اجتمع المسالمة والقتال فى زمن واحد وهذا باطل وبعد أن أذن الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فى القتال لم تبق الا الدعوة للاسلام أو أداء الجزية أو القتال ليس فى الشرع غير هذا والله تعالى أعلم

مبسوط واضح والله تعالى ولى الهداية والتوفيق ۞ (الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حى مريد) وهذه الاصول الستة هى فى ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بأنه تعالى قادر والثانى للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله (لما ثبت وحدانيته فى الالوهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث اليه) تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التى لاجلها استحق أن يكون معبودا وهى صفاته التى توحد بها سبحانه فلا شريك له فى شئ منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد فى الذات وفى كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث فى وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذى لا اختلال فيه والارضين ومافيهما وما عليهما من نبات وحيوان وجماد ومابينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند فى وجوده الى البارى سبحانه (وهو) أى الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الاحسان) فى ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وماهديت اليه الحيوانات من مصالحها وأعطيته من الآلات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التى يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان وأعضائه وقد كسرت على ذلك مجلدات (ويستلزم ذلك) أى استناد وجودها اليه

(الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حى مريد لما ثبتت وحدانيته فى الالوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان ويستلزم ذلك

تعالى

تعالى وكمال الاحسان فى ايجادها (قدرته تعالى) أى ثبوت صفة القدرة له وهى صفة تؤثر على وفق الارادة (و) يستلزم ذلك أيضا (علمه) تعالى (بما يفعله و يوجده) والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضرورى ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطا حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما (و ينضم الى هذا) أى الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق (أنه) هو (الموجد لافعال المخلوقات) كما سيأتى بيانه فى الاصل الاول من الركن الثالث

قدرته) قلت ههنا مقامان * الاول أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات الثانى أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى وخالفهم فى الاول والثانى جميع الفلاسفة والثنوية فقالت الفلاسفة انه لا يقدر على أكثر من واحد وقال النظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح وقال البلخى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال عامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد أما المقام الاول فلأن جميع المقدورات متساوية فى المقدورية لان المصحح للمقدورية الامكان اذ لو رفعناه لبقى إما الوجوب أو الامتناع وهما يمنعان من المقدورية والامكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات فما لاجله صح فى البعض أن يكون مقدورا لله تعالى فانه فى جميع الممكنات وعند الاستواء فى المقتضى يجب الاستواء فى الاثر فوجب استواء جميع الممكنات فى المقدورية والمقتضى لكونه تعالى قادرا ذاته ونسبة ذاته الى كل المقدورات فى اقتضاء القادرية واحدة لانها اقتضتها مطلقا فوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ولان المقدورات لما تساوت فى المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختصت قادريته بالبعض لافتقرت الى مخصص فيكون تعالى فى كماله مفتقرا الى الغير ناقصا بذاته تعالى الله عنه وأما المقام الثانى فهو ما فى الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (قوله وعلمه بما يفعله و يوجده و ينضم الى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات

(فيلزمه) أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم اليه (علمه بكل جزئي جزئي) خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة أحدها ان في قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان تنبيها على أن حكمنا بأنها كذلك هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقولنا وتصل اليه أفهامنا حتى نقضي بأنه غاية الاحسان عندنا لا بمعنى أنه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو أبدع منها كما هو

فيلزمه علمه بكل جزئي جزئي) قلت اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجري في ملكه الا طائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من أهل الملة الى أنه عالم بذاته وبجميع الاشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباقون من الفلاسفة انه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي أما أنه عالم فلأن العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان فيجب تنزيه الذات عنه وأما أنه تعالى عالم بذاته فلأن العلم هو حصول المدرك عند المدرك فكل من حضر عنده شيء فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالما بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الاشياء فذكر في الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته في الالوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه ويستلزم ذلك قدرته عليه بما يفعل الى آخر ما تقدم قبله وأعلاه والتصريح بالتفصيل عالم بجميع الاشياء لانه فاعل بالاختيار في جميع الاشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد ايجاده أما المقدمة الاولى فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما والا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضا لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال فان الضرورة تشهد

طريقة

طريقة الفلاسفة لان العقيدة أن كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الاسلام فى العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر فى الاحياء فما وقع فى بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله أعلم صدر عن ذهول عن ابتنائه على طريق الفلاسفة وقد أنكره الائمة فى عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الائمة الحافظ الذهبى فى تاريخ الاسلام * الثانى أن معنى كونه تعالى قادرا أنه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ماقدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فليس شئ من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا

بتغير جميع الموجودات الممكنة تغيرا لاشك فيه وأما الثانية فلأن الاختيار لا يتحقق الامع العلم فان القاصد الى ايجاد الشئ انما يقصد الى ايجاده بعد علمه وهذا ضرورى لاشك فيه ولانا بينا أنه عالم مطلقا فيلزم أن يكون عالما بجميع الاشياء اذ لو اختص عالميته بالبعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشئ أوجب اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقا بأن العلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فان كان صفة كمال كانت الذات ناقصة فى نفسها كاملة بغيرها وان كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أجيب أن النقصان انما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير أما اذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لافعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئى جزئى قلت وفى أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتى وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات فى معرض التغير فالعلم بها أيضا كذلك لان العلم حكاية ومثال للمعلوم فاذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله متغيرا

ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافا منهم في تفسير القادر بأنه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال

* الثالث أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة فان العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله (والعلم والقدرة) أى الاتصاف بهما (بلا حياة) أى بلا اتصاف بها (محال) وليس معنى الحياة فى حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعى التى تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصرى من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هى صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضى صحة العلم والقدرة

لكونه مطابقا له والا لم يكن علما واذا ثبت هذا فنقول اذا تعلق العلم بكون زيد فى الدار حال كونه فيها فبعد خروجه منها ان بقى العلم كما كان لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير أما الطبائع الكلية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئى على الوجه الكلى هو أن يعلم الجزئى بما له من المعانى الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس فى يوم كذا فى شهر كذا فى موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شئ الا وقد اعتبر فيه لا أنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلى لان تلك الصفات جميعها كليات وتقييد الكلى بالكلى لا يخرجه عن كونه كليا والجواب أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق وعلى التقدير لا يقع التغير الا فى التعلق والتغير فى النسب لا يوجب التغير فى الذات ولا فى شئ من الصفات كما فى المعية وفى تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد (قوله والقدرة بلا حياة محال) أقول اتفق العقلاء على

والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيهها عن كونها كيفية أو عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس (ثم) قال لاثبات صفة الارادة وهى ما تضمنه الاصل الرابع (كل صادر عنه) تعالى من الممكنات (فى وقت) من الاوقات (كان من الممكن صدور ضده فيه) أى صدور ضد ذلك الصادر بدله فى ذلك الوقت (أو صدوره) هو أعنى ذلك الصادر (بعينه فى وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذى صدر فيه (أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت) أى بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده

أن الله تعالى حى لكنهم اختلفوا فى تفسير الحياة فقالت الفلاسفة وأبو الحسن البصرى من المعتزلة هى عدم امتناع العلم والقدرة يعنى فليس هنالك الا الذات المستلزمة لهذا الامتناع وقال أهل السنة و باقى المعتزلة هى صفة يصح لاجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعنى انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم محال فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم ودليل آخر وهو أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وان الله تعالى منزه عن النقائص (قوله ثم كل صادر عنه فى وقت الخ) هذا دليل كونه تعالى مريدا فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مريد فى صنعه بارادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافا للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الارادة عند العقل واضح اذ كل أحدنا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر فى نفسه حالة ميلانية تقتضى ترجيح أحدهما على الآخر وعبر المصنف عنها بقوله صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى يريد الله ليبين لكم يريد الله أن يخفف عنكم واحتجت الفلاسفة على عدم ارادته تعالى بأن الله تعالى لو كان مريدا فارادته ان كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وان كانت حادثة يفتقر الى ارادة أخرى ودار

(لابد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين) مناسبة كائنة (على السواء عن ايجاده) متعلق بقوله يصرف أى لابد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن (فى غير ذلك الوقت أو) ايجاد (غيره) أى غير ذلك الممكن بدله فى ذلك الوقت فالعطف فى قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الهاء فى ايجاده دون اعادة الجار وقوله (الى تخصيصه) متعلق بيصرف أيضا أى لمعنى يصرف عن ايجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت أو ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) المخصوص (ولا نعنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو) أى ذلك المعنى الذى عنيناه بالارادة (صفة) حقيقية وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بخصوص وقت ايجاده) دون ما قبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبته الارادة) وهو كما مر آنفا تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده (كما أن الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها) ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بحدوث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى (ارادة بحسب كل مراد) وما زعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية من أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل (لبطلان كونه تعالى (محلا للحوادث) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الارادة باطل أيضا (للزوم افتقار

أو تسلسل والجواب أنها قديمة متعلقة بزمان معين اذ الارادة قد تسبق المراد كما أن واحدا منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين فاذا كان وقته جزم الارادة وحج وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها الى آخر ما ذكره والله تعالى أعلم

الارادة الحادثة الى ارادة أخرى) وافتقار هذه الاخرى الى ثالثة (ويتسلسل) هذا الافتقار (اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (مع ان المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو) يعنى الخصوص (ملازم للحدوث) لا ينفك عنه لما مر من أنه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده (والفرض أن تلك الارادة حادثة) بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال (وأيضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فرض عدم العزوب كأن فرض (علم بأن زيدا يقدم عند كذا) كعند طلوع الشمس مثلا (فلم يعزب) ذلك العلم (بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا) كطلوع الشمس مثلا (كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال) لقدمه (عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه لما نبين فى صفة البقاء) واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق ازلا بالتخصيص الذى أوجبته الارادة أن وقوع الشئ تابع لتعلق العلم أزلا بوقوعه فان قيل هذا معاكس لما اشتهر من قولهم ان العلم تابع للوقوع قلنا لا تعاكس لان معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم بوقوع الشئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل فى التطابق والعلم تابع له فيه ۞ (الاصل الخامس و) الاصل (العاشر) فى ترتيب حجة الاسلام جمعهما المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة) لا (حدقة و) لا (أذن كما أنه) تعالى (عليم بلا دماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف فى محله

(قوله على ما سنبين فى صفة البقاء) هى ما فى الاصل الثالث والله تعالى أعلم (قوله الاصل الخامس والعاشر أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حدقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقلب)

أهو الدماغ او القلب ولا كسمع المخلوق الذى هو قوة مودعة فى مقعر الصماخ يتوقف ادراكها الاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذى هو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفى والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف (بمرأى منه) تعالى (خفايا الهواجس والاوهام) والمرأى موضع الرؤية والهاجس مايخطر بالبال والوهم بمعناه فى المحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه أوهام (وبمسمع منه صوت أرجل النملة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة الملساء) والمسمع بفتح ميميه الموضع الذى يسمع منه وثبوت صفتى السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لايكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كأصله بقوله (لانهما صفتا كمال) وقد اتصف بهما المخلوق (فهو) تعالى (الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق) والالزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ماليس للخالق (وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقد ألزم) ابراهيم

قلت وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة الى انكار جميع الصفات حتى قالوا كل مايجوز اطلاقه على الخلائق لايجوز اطلاقه على الله تعالى وذهبت طائفة منهما الى أنه لا يطلق على البارى من الاسماء والاوصاف الا ماطريقه طريق السلب دون الايجاب فقالوا لانقول انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولانقول انه حى عالم قدير ولكن نقول ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات البارى وزوالها وشبهت المشبهة والكرامية البارى تعالى بخلقه فى الصفات وروى عن جهم بن صفوان الترمذى أن الله تعالى لم يكن عالما حتى خلق لنفسه علما وعنه فى القدرة روايتان وشبهة الباطنية

(عليه)

(عليه) الصلاة و (السلام أباه) آزر (الحجة بقوله) يا أبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد أن عدمهما) أى عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق ان يحذف المصنف قوله من المخلوق لان أفعل التفضيل المقترن بأل يمتنع الاتيان معه بمن كما تقرر فى العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان اليه ذهب الجمهور من أهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام وأبو الحسين البصرى والكعبى الى الثانى وهو الذى عوّل عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال (واعلم أنهما) يعنى صفتى السمع والبصر (يرجعان الى صفة العلم) وليستا زائدتين عليه (لما قدمنا) فى الكلام على رؤية البارى تعالى من (أن الرؤية نوع علم و) نقول هنا (السمع كذلك) وههنا تحقيق وهو أنهما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثبات صفة العلم اجمالا لا يغنى فى العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين فى الكتاب والسنة لأنا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد ادراك والسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا ففى ذلك تنبيه على أنه لا بد من الايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما فى شرح المواقف بناء على انهما صفتان زائدتان على العلم أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام فى الاصل الخامس وقد

والفلاسفة أن التشابه منفى فى العقل بين الصانع والمصنوع واتصف المصنوع بكونه حيا عالما قديرا سميعا بصيرا فلا يوصف البارى بهذه الصفات نفيا للمشابهة حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتا أو شيأ أو موجودا والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالاطلاق على الشئ لتماثلت المتضادات وكان الشهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض من حيث الوجود وقد جاءت آيات القرآن بذلك قال الله تعالى الله لا إله الا هو الحى القيوم هو الحى لا إله الا هو قل هو

شرع المصنف فى الاصل العاشر وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال (ثم انه تعالى سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا) وعبر فى البصر خاصة بذلك دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر (وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) وحى بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة فى نفيهم الصفات الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات وللمعتزلة فى نفيهم زيادة صفة العلم وصفتى السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات (لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء) فى كتابه وعلى لسان نبيه (خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم فى اللغة من عليم ذات له علم) ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات

القادر ان الله على كل شئ قدير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وبهذه الآيات يبطل كلام جهم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلا للحوادث (قوله ثم انه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) قلت وقد أنكرت المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء ذاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا فى سائر الصفات الا فى الكلام والارادة فاعتبرت أنهما معنيان وراء الذات ولكن زعمت انهما محدثان غير قائمين بذات الله تعالى وشبهتهم أن الصانع القديم واحد لا شريك له ولو قلنا انه عالم بعلم قادر بقدرة لكانت هذه الصفات أغيارا للذات واثبات الأغيار فى الازل مناف للتوحيد ولانها لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء فان كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعنى بالمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الاعراض وان كانت باقية بلا بقاء فاذا جاز أن تكون الصفة باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وعالما بلا علم (قوله لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء الخ) هذا دليل أهل السنة

(بل

(بل يستحيل عندهم) أى عند أهل اللغة (عليم بلا علم كاستحالته) أى كاستحالة علم (بلا معلوم) أو كاستحالة عليم بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أى عن معناه لغة (الا القاطع عقلى يوجب نفيه) أى نفى معناه لغة (ولم يوجد فيه) أى فى ايجاب نفى المعنى اللغوى (ما يصلح شبهة فضلا عن) وجود (دليل) واعلم أنا وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر فى الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر والله أعلم ۞ (الاصل السادس و) الاصل (السابع أنه تعالى متكلم بكلام) أزلى باق أبدى (قديم قائم بذاته) لا يفارقها وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس فى كونه

(قوله فلا يجوز صرفه) أى المفهوم اللغوى (عنه) أى عن البارى تعالى (قوله نفيه) أى نفى المفهوم اللغوى (قوله ولم يوجد فيه) أى فى النفى عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن بعض الاصحاب لا يسمى هذه الصفات قديمة لان القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا يرد عليه ما قيل ومن جوز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لان ما هو حد الغيرية لم يوجد لان حد الغيرين موجودان يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر والذات لا تقدر ويتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات وذات الله تعالى لا تقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس هو غير الذات فانه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضا علما فيعبد علمه كما تعبد ذاته وقد نص الكعبى رئيسهم على كفر من قال ذلك ولان علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما به يقدر وانه محال فى الشاهد فكذا فى الغائب (قوله الاصل السادس والسابع أنه متكلم بكلام قديم)

تعالى متكلما والسابع فى كون كلامه قديما ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى متكلما اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون انه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدّعى فان قيل ان صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص به تعالى فقد توقف صدقهم فى اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور قلنا لا دور لأن تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم ثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذى نعلم أولا أنه معجز خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيأ آخر واثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم بكلام (ليس بحرف ولا صوت هو) تعالى (به) أى بذلك الكلام (طالب) لفعل أو

زاد غيره أزلى باق أبدى (قائم بذاته) زاد غيره لا يفارق ذاته ولا يزايله (ليس بحرف ولا صوت) زاد غيره ليس بعبرى ولا سورى ولا عربى وانما العربى والسورى والعبرى مما هو دلالات على كلام الله تعالى وانه واحد غير متجزئ ولا متبعض (هو به طالب) أى آمر ناه (مخبر) وذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة ولا تكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل ان هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما فى الازل فلا انقسام أصلا وذهب بعضهم الى أنه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الاخبار عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد

بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وزعم جمهور المعتزلة أن الله لم يكن متكلما في الازل حتى خلق لنفسه كلاما فصار بذلك متكلما وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث غير أنهم افترقوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامه من جنس الاصوات والحروف وقال بعضهم هو من جنس الحروف والاشكال لا من جنس الاصوات وانما تظهر ثمرة اختلافهم أن عند الطائفة الاولى انما يصير هو تعالى متكلما بخلق الحروف والاصوات في محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكلما وعند الطائفة الاخرى يصير متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا في كل مصحف ثم ان عندهم كلامه واحد وان حل ألف ألف محل ولا يزداد كلامه بزيادة المصاحف ولا ينقص بفناء المصاحف وانما لزمهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى ولا يمكنهم انكار كلام الله تعالى أصلا ورأسا فاضطروا الى اثبات كلام حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لابد وأن يكون مخلوقا وتوقف بعض الناس في اطلاق القول في كلام الله انه مخلوق أو غير مخلوق لاختلاف الناس في ذلك مع اتفاقهم ان لله كلاما قالوا فأخذنا بالمتفق أن لله تعالى كلاما وتوقفنا فيما فيه الاختلاف قلت هذا الخلاف خلاف ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله تعالى عنهم فما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الامام أبو عبد الله بن بطة العكبري في كتاب الابانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابوني الحراني حدثنا محمد بن الحرث الخولاني الوردي ومحمد بن موسى الغساني قالا حدثنا أبو جعفر أحمد بن ابراهيم أخبرنا الوليد بن مسلم حدثنا الاوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي الدرداء أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قال الحاكم أثبت أسانيد الشاميين الاوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلي باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم كيف بك اذا كفر بالقرآن قيل كيف يكفر به قال يقال انه مخلوق وروى أبو

قوله (مخبر) لعباده بما كان وبما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم (أماأنه) يعنى

نعيم عن أبي هريرة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحدث اذ قام مستوفزا فقال يا بلال نادفي الناس فنادى في الناس فاجتمع اليه المهاجرون والانصار فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه وقال أيها الناس كل شيء دون الله مخلوق الا القرآن فانه كلامه وتنزيله وعد منه بدأ واليه يعود ثم نزل فقالوا يارسول الله خفت علينا فقال لا ولكن قوما يأتون بعد كم ويزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو في النار وروى البيهقي عن ابن عباس في قوله تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج قال غير مخلوق وعن يزيد الكلاعي قال قالوا لعلي حكمت كافرا ومنافقا فقال ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن وروى البغوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله ابن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم في ذلك ظاهر قوله تعالى خالق كل شيء والقرآن شيء فيكون خالقا له وكذا قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث والمراد من الذكر هو القرآن وكذا قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والجعل والخلق واحد ومن حيث المعقول قالوا ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون في الغائب كذلك ويستحيل قيام الحروف والاصوات بذات القديم في الازل فيكون الكلام حادثا غير قائم بذاته ولان في القرآن خطابات بالامر والنهي لاشخاص معينين نحو قوله لموسى اخلع نعليك وقوله لموسى وهرون اذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تنيا في ذكري اذهبا وقوله ليحيى يا يحيى خذ الكتاب بقوة وكذلك الاوامر والنواهي لغيرهم وكانوا معدومين في الازل فلو كان أزليا لكان هذا أمرا ونهيا للمعدوم وانه سفه ولان فيه اخبارا عن أمور كانت ماضية نحو قوله إنا أرسلنا نوحا الى قومه وأوحينا الى أم موسى وآويناهما الى ربوة وغير ذلك من الآيات فلو كان أزليا لكان الاخبار عنها قبل وجودها كذبا تعالى الله عن ذلك (قوله أما أنه

الكلام

الكلام الذى هو صفة له تعالى (قديم فلانه) يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى أن الكلام متنوع فى الازل الى أمر ونهى وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع والخامس أنواع الطلب وتنوعه هذا لاينافى كونه واحدا لانها ليست أنواعا حقيقية انما هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال فى البواقى * واعلم أن كلامه النفسى لايوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بأنه عبرى ولا سورى ولا عربى انما العبرى والسورى والعربى هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف فى صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فانهم وافقوا الحنابلة فى أن كلامه تعالى حروف وأصوات لكنهم سموا ذلك قولا له وسلموا أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذى قالته المعتزلة لاننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى وغير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لايعلمه

قديم الخ) قلت هذا رعاية لما فى الاصل من تقديم القديم على القائم بالذات ولو كان لى من الامر شئ لقلت انه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته الخ لان تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم

بل يعلم خلافه أو يشك فيه * واعلم أن قولنا العبارات تختلف باختلاف الازمنة يؤخذ
منه الجواب عن سؤال مشهور وهو أنه قد ورد الاخبار فى كلام الله تعالى بلفظ المضى كثيرا
نحو انا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ المضى عما لم يوجد بعد
كذبا والكذب محال عليه تعالى والجواب أن اخبار الله تعالى لا يتصف أزلا بالماضى
والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال
قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود أزلا باق أبدا فقبل
الارسال كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل وبعد الارسال انا أرسلنا فالتغير فى لفظ الخبر
لا فى الاخبار القائم بالذات وهذا كما نقول فى علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى أزلا العلم بأن نوحا
مرسل وهذا العلم باق أبدا فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك
العلم انه وجد وأرسل والتغير فى المعلوم لا فى العلم كما يؤخذ مما مر فى الكلام على العلم
والارادة واعلم أن المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل أولا منبها على
التنزل آخرا بقوله فكيف الخ فقال (لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا
فى قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب اثبات قدمه) أى قدم ذلك المعنى
(لأن الانسب) أى لمرجح هو أن الانسب (بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته)
اذ القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما فى وصف القدم (ولان الاصل)
فى صفات القديم من حيث هو قديم (عدم الحدوث فكيف) لا يجب اثبات قدم المعنى
القائم بذاته (اذا بطل قيام الحوادث به) بأدلته المبينة فى محلها فقد وجد المقتضى
لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لا مانع من قدم
كلامه النفسى) تعالى واذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد بين
المصنف انتفاء المانع بقوله (اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الاب) من ابن سيولد له
(قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه) أى الولد (وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب)

بان

بأن خلق الله تعالى له علما عافى قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأموراً به) أى بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت علم الولد به فان قيل القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لا نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال قلنا المحال طلب تنجيزى لا معنوى قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلا منافيه والعلم بهما كاف فى اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب الذى دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى) أزلا (ومصير موسى) عليه الصلاة والسلام (مخاطبا به) أى بذلك الطلب (بعد وجوده) أى بعد وجود السيد موسى (وخلق معرفته به) أى بذلك الطلب (اذ سمع) أى وقت سماع السيد موسى (لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى فمن الاول سمع الله لمن حمده ومن الثانى قد سمع الله قول التى تجادلك (هذا قول) إمام السنة الشيخ أبى الحسن على بن اسمعيل (الاشعرى أعنى كون الكلام النفسى مما يسمع) فقد اختلف أهل السنة فى كون الكلام النفسى مسموعا فذهب الاشعرى الى أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود (قاسه) أى قاس الاشعرى سماع الكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف (على رؤية ما ليس بلون) قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها فى الآخرة فقال (فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت) وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضى أبو بكر الباقلانى (واستحال) الامام أبو منصور (الماتريدى سماع ما ليس بصوت) وهو الذى ذهب اليه الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعرى لانه إما أن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان أن يخلق للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى أو يفرض فى الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل

قدساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدى فى كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ماليس بصوت ثم قال فجوز يعنى الماتريدى سماع ماليس بصوت اه والخلاف انما هو فى الواقع للسيد موسى عليه السلام فأنكر الماتريدى سماعه الكلام النفسى (وعنده) أى الماتريدى أنه (سمع موسى عليه) الصلاة و (السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى) وعند الاشعرى انه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسى قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والحمل على الاسناد الحقيقى ممكن كامر ولا موجب للعدول عنه وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر (و) على ما قاله الماتريدى (خص موسى (به) أى باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لانه) أى سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة اذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والملك) ذكره الماتريدى بمعناه فى كتاب التأويلات ويوافقه ظاهر قوله تعالى نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة (وهو) أى ماذهب اليه الماتريدى (أوجه) عند المصنف قال (لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ماليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطلقا) عن التقييد بمتعلق ولمن انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة فى مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ماليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل فى كلام أبى منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت مما قدمناه أنه لا يتحقق فى أصل المسئلة خلاف وأن الخلاف فى الواقع للسيد موسى (وبعد اتفاق أهل السنة) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم (على انه تعالى متكلم) بكلام نفسى هو صفة له قائمة به (لم يزل) تعالى (متكلما) به (اختلفوا فى أنه تعالى هل هو مكلم) بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم (لم يزل مكلما فعن الاشعرى نعم) هو تعالى كذلك قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض

متكلمى

متكلمى الحنفية عن أكثرهم) أى أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمى الحنفية (لا) قال المصنف (وهو عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر و) الذى يتضمنه (النهى كاقتلوا) المشركين (لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه) أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذى يتضمنه الامر والطلب الذى يتضمنه النهى (فلا يختلف فيه) أى فى أن ذلك الخطاب ليس تكليما بل هو تكلم كامر (اذ هو) أى ذلك الخطاب (داخل فى الكلام القديم) الذى به البارى تعالى متكلم (وانما يراد به) أى بمعنى المكلمية (اسماع لمعنى اخلع نعليك مثلا) ولمعنى (وما تلك بيمينك ياموسى وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الاشعرى و بلا واسطة (معتادة) كما قاله الماتريدى (ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير) هذين (الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذى يثبته الأشعرى المكلمية بمعنى آخر غير الامرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبنى على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات البارى تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق وأما المكلمية فمأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم الذى سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قائل بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامرين اللذين ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراضا على مذهب الاشعرى التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع

التعلق التنجيزى وهو حادث أما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير لما قدمنا فى الكلام على الاخبار القائم بالذات من أن التغير فى اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير فى المعلوم لا فى العلم فانه يؤخذ من ذلك أن التغير فى متعلق الكلام وتعلقه التنجيزى لا فى التعلق المعنوى الازلى (وأما قيامه) قسيم لقوله أول هذا الاصل أما أنه قديم أى وأما قيام الكلام (بذاته) سبحانه وتعالى أزلا (فلأنه تعالى وصف نفسه بالكلام) فى قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ومواضع أخرى كثيرة (والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف فى غيره كما صرح الشاعر) وهو الاخطل (فقال

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

فما ذهب اليه المعتزلة من أن التكلم فى حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف فى محل مخالف اللغة من غير ضرورة تدعوهم الى مخالفتها (ثم لا شك فى اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه فى ضمن اطلاق المتكلم والاوضح أن يقال لا شك فى اطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة (إما مجازا و إما حقيقة وهو) أى كون الاطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازا (لان المتبادر من قولك (تكلم زيد ونحوه) ككلام زيد وزيد متكلم (لغة) أى من جهة اللغة (هو تلفظه) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشتركا لفظيا أو) مشتركا (معنويا مشككا) بكسر الكاف لا متواطئا وقوله (بناء) متعلق بقوله معنويا يعنى أن القول بأنه مشكك مبنى (على أن الكلام مطلقا) هو (أعم من) كل من الكلام (اللفظى و) الكلام (النفسى) وأما كونه مشككا فلان اللفظى أولى باطلاق الكلام عليه لانه فيه أشهر (و) كونه مشتركا معنويا مشككا (هو الاوجه) لان الاطلاق فى كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك

بينهما وهو متعلق التكلم أعم من كون ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظى فان الوضع فيه متعدد والاصل فى الوضع عدم التعدد والاصل فى الاطلاق الحقيقة (وليس فى قوله) أى الشاعر (وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب) أى يقتضى (أن اسم الكلام عندهم مجاز فى اللفظى وهذا) النفى (ظاهر بأدنى تأمل) فى علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظى يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظى دليلا على النفسى أن يكون اطلاق الكلام على اللفظى مجازا (وكيف كان) اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوى أو اللفظى أو الحقيقة والمجاز (لابد فى مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذى هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس (و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى و بين العلم به وجدانى (لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشىء وعلمك بذلك الطلب ثم هو) أى قيام ذلك المعنى بالنفس (وصف كمال ينافى الآفة) التى هى العجز عن ادارة المعنى فى النفس (فوجب اعتقاد أنه تعالى (متكلم بهذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسى بذاته المقدسة تعالى (وأما) كونه متكلما (بالمعنى الآخر) أى اللفظى وهو قيام الحروف بذاته تعالى (على تقدير الأعمية) أى كون الكلام مطلقا أعم من اللفظى والنفسى (فيجب نفيه)

لا يقولون بحدوث الكلام النفسى (قوله متكلم) أى مسمع للكلام معينا لان التكليم اسماع الغير الكلام (قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الاعمية) ان الكلام أعم من اللفظى والنفسى ولما تم دليلنا قلنا فى الجواب ان حدوث اللفظى ظاهر فيمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والاتيان والنزول لما يدل على كلام الله لا لذاته والتعلق بالزمان هو المخبر عنه لا الاخبار والله أعلم

عنه تعالى (لامتناع قيام الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة (مكابرة للحس) لا يلتفت اليه (للاحساس بعدم السين) أى لانا ندرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أى قبل تمام التلفظ بالباء (فى بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثانى من الكلمة

(قوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس للاحساس بعدم السين قبل الباء فى باسم الله ونحوه) قلت قال شيخ الاسلام أبو العباس أحمد بن تيمية فى جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت اليه وأما الحروف فهل هى مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف فى ذلك بين الخلف مشهور فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بان ألفاظ القرآن مخلوقة وقالوا هو جهمى ومنهم من كفره وفى لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف وممن ثبت عنه ذلك الشافعى وأحمد واسحق بن راهويه والحميدى ومحمد بن أسلم الطوسى وهشام بن عمار وأحمد بن صالح المصرى ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة فى السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للامام عبد الرحمن بن أبى حاتم وكتاب الشريعة للآجرى وكتاب الابانة لابن بطة والسنن للكافى والسنة للطبرانى وغير ذلك من الكتب الكبيرة ولم ينسب أحد منهم الى خلاف ذلك الا أن بعض أهل الغرض نسب البخارى الى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالاسناد المرضى انه قال من قال عنى انى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجمه فى آخر صحيحه تبين ذلك وهنا ثلاثة أشياء أحدها حروف القرآن التى هى لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فمن قال ان هذه مخلوقة فقد خالف اجماع السلف فانه لم يكن فى زمانهم من يقول هذا الا الذين قالوا القرآن مخلوق فان أولئك انما عنوا بالخلق الالفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يقرون بثبوته لا مخلوقا ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من فحول أهل الكلام بهذا

منهم

منهم عبد الكريم الشهرستاني مع خبرته بالملل والنحل فانه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا الى أن حروف القرآن مخلوقة وقال ظهور القول بحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب السلف فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام * الثانى أفعال العباد وهى حركاتهم التى تظهر عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ولهذا ابدعوا من قال لفظى بالقرآن غير مخلوق لان ذلك يدخل فيه فعله ثم قال الثالث التلاوة الظاهرة من العبد عقيب حركة الآلة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفى عنها الخلق والصواب أن لا يطلق واحد منهما كما عليه الامام أحمد وجمهور السلف لان فى كل واحد من الاطلاقين ايهاما للغلط فان أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبى صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم والتلاوة فى نفسها التى هى حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه اذا قال قال النبى صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه انما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه الا تبليغه وتأديته بصوته وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة فى نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد فى تلاوة القرآن من عمل وكسب وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس فى الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء لمن استهدى الله فهداه اه وانما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم مما ذكر صحة ما نقل مشايخنا عنهم من أن كلام الله عندهم هو الحروف المؤلفة والاصوات المقطعة وأنه حال فى الالسنة والصدور

والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق قاله صاحب التبصرة وقال وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر لا أعلم مالهم من حجة فان مشايخنا لم يذكروا لهم شبهة والله أعلم ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفر القائل لذلك وحيث ردوا هذا فهم قائلون بأنها غير مخلوقة كما قال الشهرستاني وان كلام الله لفظي حال في الالسنة لقوله حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن نزل بها جبريل وقوله والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه الا تأديته بصوته وقوله والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته ولقوله وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف الى أول من تكلم به كائنا من كان والناس بعده يؤدون ذلك بحركة الالسنة كقوله قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتعرض للكتابة التي في المصاحف ويدل لقول أصحابنا في ذلك ماقرأت في المعتمد لابي يعلى أن أبا طالب قال لاحمد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض فقال أصح حديث في الباب حديث ابن عمر لاتسافروا بالقرآن الى أرض العدو وعن هذا قال أئمتنا القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بألفاظ مخيلة مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بذلك أيضا غير حال فيها ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قائم بذات الله يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم

ولا

ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وذلك أن للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم على المحدث مس القرآن (قوله ولا يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة فى نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد فى تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت الذى تعقله الالباء أن ليس قبل تكلم الخلق تلاوة ولا بعد تكلمهم تلاوة وانما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال الله تعالى اتل ما أوحى اليك من كتاب ربك ففعله صلى الله عليه وسلم تلاوة لا أن فعله شئ والتلاوة شئ آخر والله تعالى أعلم (قوله وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا) يعنى جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدا والحال أنهما شيآن صوت القارئ وكلام الله تعالى وسنبين بطلان هذا والله أعلم (قوله وأرادوا) يعنى بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أقبح الغلط) يعنى وليست من أفعال العباد وانما هى الكلام القديم فالحاصل أن القراءة نطق القارئ وكلام الله تعالى والمسموع صوت القارئ وكلام الله تعالى وما فى المصحف نقش الكاتب وكلام الله وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فان كان الاول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التى نسمعها الان التى نسمعها حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثانى فالاول لما انقضى كان محدثا الان

قبل تمام التلفظ بالاول والله ولى التوفيق والهداية ﴿ (الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض فى هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة) تلك المسئلة (فى صفات الافعال) التى يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي والمميت (والمراد) بها (صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسماء آثارها والكل) أى كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها (فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق أو) كان ذلك الاثر (رزقا فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة الترزيق أو) كان ذلك الاثر (حياة فهو) أى الاسم الذى يدل على تلك الصفة (المحيي) والصفة الاحياء (أو) كان ذلك الاثر (موتا فهو) أى الاسم الدال

ماثبت عدمه امتنع قدمه والثانى لما حصل بعد عدمه كان حادثا فظهر بطلان ما ادعاه وانه هو أقبح الغلط والله تعالى أعلم (قوله وليس فى الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء) قلت ممنوع بل الجواب ناطق بأن الالفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدم فى جواب شبهة المعتزلة وكفى فى الحجج العقلية ما قدمناه فى بطلان ما ادعاه والله تعالى أعلم (قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض فى هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة فى صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا) لله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق أو حياة فهو المحيي أو موتا فهو

على

على الصفة (المميت) والصفة الاماتة ورجوع الكل الى صفة واحدة هى التكوين كما
ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء
النهر منهم من أن كلا منها صفة حقيقية أزلية فان فى هذا تكثير القدماء جدا (فادعى
متأخروا الحنفية من عهد) الشيخ (أبى منصور) الماتريدى وهلم الى عهد المصنف (أنها)
أى الصفات الراجعة الى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة)
المعقود لها الاصول السابقة (وليس فى كلام أبى حنيفة و) أصحابه (المتقدمين تصريح
بذلك سوى ما أخذوه) يعنى المتأخرين (من قوله) يعنى قول أبى حنيفة (كان تعالى
خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) فان هذا صريح فى قدم الخلق وقدم الرزق
وسيأتى من كلام أبى حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة (وذكروا له) أى لما
ادعوه من قدم الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها (أوجها من الاستدلال) منها
وهو عمدتهم فى اثبات هذا المدعى أن البارى تعالى مكوّن الاشياء أى موجدها ومنشئها
اجماعا وهو أى كونه تعالى مكوّن الاشياء بدون صفة التكوين التى المكونات آثار تحصل
عن تعلقاتها بها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بها يحصل الاثر كالعالم
بلا علم ولابد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد
أجيب بأن ذلك أعنى استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما تكون فى الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى
الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة

المميت فادعى متأخروا الحنفية من عهد أبى منصور أنها صفات قديمة زائدة على
الصفات المتقدمة وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه
من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق الى آخر قوله انتهى) قلت قد قال هذا بناء على ما ظهر له
بالنظر الاول ولا يتم ما ادعاه على ما سنبين ان شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخروا الحنفية من

عليهما ومنها وجوه أخرى فى الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها فى المطولات (والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها) أى تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق) كذا وقع فى المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا فى غيرهما من فصول صفة التكوين كأن يقال على المنوال الاول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى المنوال الثانى فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا هو اللائق بطريق الاشاعرة لانهم قائلون بأن صفات الافعال حادثة لانها

عهد أبى منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت هذا ظن ظنه وليس كما ظن وسنبين فى القولة التالية (قوله وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين التصريح بذلك) قلت بل هو فى الفقه الاكبر المروى عن أبى حنيفة ومعناه فيما رواه الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وان لم يقل صفات الفعل اذ لا يتوقف على هذا وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وصنف فيه أبو بكر أحمد بن اسحق بن صبيح الجوزجانى صاحب أبى سليمان الجوزجانى فى كتاب الفرق والتميز وصنف فيه أيضا محمد ابن أبى أسلم الازدى ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاة أبى منصور سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) يعنى ولم يدل لهم هذا الاخذ وليس كما زعم انما أخذه المتأخرون من التصريح بأزلية صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة مميت بلا مخافة ثم عطف على هذا وكما كان بصفاته أزليا فذكر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على ذلك ما يذكره المصنف عنه (قوله والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق) قلت ليس

عبارة

عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وماذكروه) يعنى مشايخ الحنفية (فى معناه) أى فى معنى التكوين الذى هو لفظ يجمع صفات الافعال من أنها صفات تدل على تأثير الى آخر ما سبق عنهم (لا ينفى هذا) الذى قاله الاشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أى كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة) بما ذكر من ايجاد المخلوق وايصال الرزق ونحوهما (و) الى (الارادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم فى دليل لهم) من الاوجه التى استدلوا بها (ذلك) الامر من نفى ما قاله الاشاعرة وايجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) اذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل فى كلام أبى حنيفة) نفسه رحمه الله (ما يفيد أن ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوى قال) أى الطحاوى نقلا عنه ما نصه (وكما كان) تعالى (بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا) أى

هذا قول الاشاعرة وانما هو قول الكرامية وانما قول الاشاعرة ان التخليق نفس التعلق لا القدرة باعتبار التعلق قال فى شرح العقائد الايجاد أمر اعتبارى يحصل فى الفعل من نسبة الفاعل الى المفعول وقال فيه أيضا ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر فى أنه نفس التعلق لا القدرة باعتبار تعلقها وأما قول الكرامية فقال فى الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية ان الله تعالى يسمى فى الازل خالقا بمعنى الخالقية ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اه (قوله وليس يلزم فى دليلهم ذلك) قلت ممنوع وسيأتى فى الاستدلال ان شاء الله تعالى (قوله وأما نسبتهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر) قلت فى النظر نظر فقد ذكر ذلك فى الفقه الاكبر المروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى وفى العقيدة التى رواها الطحاوى كما قدمناه (قوله بل فى كلام أبى حنيفة ما يفيد ذلك) قلت بناء على فهمه لا على ما قدمناه عنه

والحال أنه لا (مربوب) موجود (ومعنى الخالق ولا) أى والحال أنه لا (مخلوق) موجود (وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل و بيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أى الاسم الذى هو الخالق فى الازل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أى على الخلق (فاسم الخالق و) الحال أنه (لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا) هو (ما يقوله الاشاعرة)

(قوله فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل و بيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق) قلت لا يصح لان ذلك اشارة الى جميع ما تقدم وقد تقدم انه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء وخالق بلا حاجة ومميت بلا مخافة وانه مازال بصفاته أزليا فلا تكون الباء للسببية بل هى للمصاحبة التى تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شئ قدير وكل شئ اليه فقير اذ ألوهيته تعالى تقتضى افتقار غيره اليه وعدم افتقاره الى غيره وكل أمر عليه يسير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (قوله فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل) لو مشى له هذا عكر عليه اسم رب العالمين فى الازل ولا مربوب فانه لمن له معنى الربوبية ولا يشتق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم (قوله وهذا ما تقوله الاشاعرة) قلت هذا انما تقوله الكرامية والاشاعرة تقول اسم الخالق لمن سيخلق وقد أشار فى شرح العقائد الى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال لو لم يكن خالقا فى الازل لزم العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المسئلة فى هذا الكتاب وأشار اليه فى كتابه المسمى بالتحرير فقال فى الدليل لاصحابنا ولا يشتق لذات والمعنى قائم بغيره وهذا ما أشار اليه فى شرح قوله والتكوين صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق قائما به أجيب

بان

بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالايجاد وهو أى تعلق القدرة بالايجاد للمخلوقات اضافة اعتبارية تقوم به أى بالخالق قال المصنف فالاشتق له الخالق الا باعتبار قيام الخلق به لا صفة متقررة ليلزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم هذا دفع لما يرد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم به لزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها يوجب وصفا حقيقيا يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية قلت سيقول المصنف فى هذا الاصل الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق قال وأورد ان قامت به النسبة الاعتبارية فهو محل للحوادث يعنى لانها حادثة وان لم تقم به ثبت مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائما به أى قائما بالمشتق مع أن الوجه أن لا يقوم لان الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم حقيقة وهذا ما أشرت اليه أنه سيقول فى الاصل لخلق الافعال والجواب ما أشار اليه بقوله لكن كلامهم أى كلام الاصوليين أنه يكفى فى الاشتقاق هذا المقدار من الانتساب الذى هو تعلق القدرة بالايجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغيره قلت فيكون كلامهم دعوى على خلاف مقتضى الوجه لتمشية القول بنفى كون التكوين صفة حقيقية قال فليكن هذا القدر من الانتساب هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسئلة ثم هذا الجواب يعنى الناطق بأن معنى خلقه تعالى هو كونه تعلقت قدرته بايجاده ينبو عن كلام الحنفية أى يبعد عن كلام متأخريهم من عهد أبى منصور على مازعم ثم أحال على ماذكر فى هذا الكتاب وقد أسمعتك مافيه وحيث لم يكن عنده الا هذا فقد لزم من دليلهم ماقالوه ولهم أيضا أنه تعالى وصف ذاته فى الازل فى كلامه الازلى بأنه خالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من

الاعراض وأيضا انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل وأيضا لو حدث لحدث إما فى ذاته فيكون محلا للحوادث أو غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه واستحالته ظاهرة وأيضا هو صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل أن يخلق لاكتسب بوجودهم صفة مدح فكان مستكملا بغيره وتعالى الله عن ذلك فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله ولم يلزم من دليلهم ذلك والله أعلم ولمشايخنا فى ايجاده تعالى الحوادث طريقان أحدهما القول بقدم الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث وثانيهما قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة فعلى الاول المتجدد فى زمان الوجود تعلق التكوين الازلى المعبر عنه بالاختيار وهو إما نسبة عقلية معدومة متجددة لا حادثة كمحاذاة الشمس أو انجلاء الغيم عن وجهها الوجود الضوء فى الجدار أو حال وتجددها للتشذ ولا ينافى وجود الجملة الموقوف عليها سابقا ولا يلزم منه اختيار آخر ولا داع اذ من شأن المختار أن تتعلق ارادته متى كان من غير تعليل بالداعى وان لزم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثانى لا متجدد فى زمان الوجود بل الارادة والاختيار قديمان ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الازلى أن يقتضى جواز صدوره من غير تعليل بالداعى كما أن طبيعة الايجاب تقتضى بجأة الوجود من غير تعليل به وأما تعين الوقت فاما اتفاقى لان طبيعة الاختيار تستدعى جواز تعينه من غير تعليل وإما لان التعلق الازلى عينه لا يقال التعلق ونحوه نسب لا تحقق الا مع المنتسبين فكيف تكون النسب أزلية والمنتسبان فيما لا يزال لانا نقول الاختلاف بالازلية والابدية والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالامور الاعتبارية مثلنا والا فالجميع حاضر عنده وكذا الكلام فى تعلق سائر الصفات على أنا نمنع اقتضاء النسبة تحقق المنتسب مطلقا بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهنا

لاخلافه (والله الموفق) واعلم أن اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه وأما فى قول أبى حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر فى مبادى أصول الفقه وقد وقع فى البحر للزركشى أن اطلاق الخالق والرازق ونحوهما فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الافعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلامه طريق الماتريدية القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجازا الصح نفيه وقولنا ليس خالقا فى الازل أمر مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدبا وكلامنا فى الاطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال انه تعالى أوجد المخلوق فى الازل حقيقة لانه يؤدى الى قدم المخلوق وهو باطل ۞(الاصل الاول العلم بأنه تعالى لا خالق سواه) فهو سبحانه الخالق (لكل حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه (كحركة كل شعرة) وان دقت (وكل) أى وكل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض) أى وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب بالبدن (أو اختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم) وأتى بضمير العاقل فى قوله لهم تغليبا

أو خارجا بخلاف قبلية الله تعالى من العالم فانها نسبة تقتضى عدم العالم معه ومثله الايجاد الاختيارى وتعلقه بخلاف الايجاب والله تعالى أعلم (قوله الاصل الاول) من الركن الثالث (العلم بأنه لا خالق سواه لكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض أو اختيارى كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) قلت فى هذا الاخير الخلاف فقال أهل السنة للخلق أفعال باختيار ومطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه ولا مبدع غيره كما

(وأصله) أى دليله يعنى دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث نقلى وعقلى فالدليل (من النقل قوله تعالى الله خالق كل شئ

ذكره المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذى أن التدبير فى أفعال الخلق كلها لله تعالى وهى كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة واضافتها الى الخلق مجاز وهى على حسب ما يضاف الشئ الى محله دون ما يضاف الى محصله فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا طال الغلام وابيض الشعر وزعم جمهور المعتزلة أن الافعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو على لا يقدر وقال أبو الهذيل وأبو الحسين يقدر وهو القياس على أصلهم لانه قادر بذاته فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور وانما تفرع هذان المذهبان أعنى مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهى أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اعتبارا بالشاهد فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها الله ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الافعال ثابتة ضرورة الامر بها والامر للعاجز محال فانتفت قدرة البارى عنها ضرورة وزعم امام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وأبى الحسين البصرى وعن أبى اسحق الاسفراينى أن المؤثر فى أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال أبو الحسن الاشعرى ان الله تعالى خلق فعل العبد وقدرته متعلقة بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى فعل العبد من حيث انه حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث انه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد (قوله وأصله من النقل قوله تعالى الله خالق كل شئ) قلت أورد أن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية ألا يرى أنها خرجت مخرج التمدح وبدخول أفعال

وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع

العباد بتجاوز ول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا الان من جملة أفعال العباد ماهو افتراء على الله ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان في رسله وأنبيائه ومقابلة سفرائه الى خلقه وأمنائه على وحيه ومبلغي أمره ونهيه بكل ماقدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل ينبني عليه أمور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم الى الوجود فعرف بهذا أنه تعالى لم يرد بهذه الآية وان خرجت مخرج العموم الا الخصوص يحققه أن ذات الله تعالى شيء بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلا تحت هذه الآية لما في الدخول فيها او زوال ماسيقت له من اثبات المدح الى مايضاده من ثبوت النقيصة الموجبة للمذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذي سيق له الخطاب على أن العام المخصوص ظني فلا يستدل به في أبواب الاعتقاد ويجاب عن الاول بالفرق بين الشاهد والغائب فان الشاهد لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فعسى السامعون أن يصدقوا المفترى فتنحط رتبة المشتوم في أنفسهم فكان سفيها لذلك بخلاف من قام في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فايجاد المفترى ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح الايراد وعن الثاني بأن المفهوم من المتعارف في مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج الى تخصيصه بالدليل نحو قول الرجل أنا ضارب من في الدار وقاهر من في البلد لا يسبق الى الاوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه وان ذكر بلفظ العموم والله تعالى أعلم (قوله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع

جعل ما مصدرية) كما ذهب اليه سيبويه أى موصولا حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة فى ذلك للانكار كما يزعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يمتنع انكاره الخ اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة أورده صاحب الكشاف وغيره منهم والى جوابه محصل السؤال أن معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون و بين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها أتعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذى به يصير المنحوت صنما فقد ظهر الطباق (وحينئذ) أى حين اذ جعلت مصدرية (الاستدلال بها) أى الآية (ظاهر) للتصريح بأن العمل وهو الفعل مخلوق (أوهو) أى لفظ ما (موصول اسمى) يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم (فيشمل) فى الآية (نفس الاحجار) المنحوتة (والافعال) طاعات كانت أو معاصى (وأعنى) بالفعل هنا (الحاصل بالمصدر) لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع لما سيأتى من أنه أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد والايقاع أى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هى عبارة عن قيام وقعود وركوع

جعل ما مصدرية وحينئذ الاستدلال بها ظاهر أو هو موصول اسمى فيشمل نفس الاحجار والافعال) قلت لا يصح على أصلنا وسأبينه ان شاء الله تعالى (قوله أعنى الحاصل بالمصدر)

وسجود

وبعود وتلاوة وذكر (وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى) وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع (لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراؤها) أى الآية (على عمومها) للاحجار المنحوتة والافعال والله ولى التوفيق هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمآل المعنى فيهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها وانما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو أنه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتأتى شمولها للاعيان بناء على أنها موصول اسمى الا على القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه (و) الدليل (من العقل) على أنه

يعنى المراد من الافعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (قوله وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو) أى الاستدلال بها المصدرية (بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق) أى فلا يكون مخلوقا (فوجب اجراؤها على عمومها) قلت عمومها هنا عموم المشترك لان الافراد غير متفقة الحدود ولا عموم للمشترك عندنا وهذا الذى ذكره ليس فيه افصاح عن المقصود ورعا أوهم فان الكلام فى فعل الفاعل لا ما يفعله وتحرير هذا المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة للحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهى أثر الاول ولا شك أن الثانى موجود واختلف فى الاول وهو ايقاع تلك الحالة فقيل ليس بموجود والا لكان موقعا فينتقل الكلام الى ايقاع الايقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدا فى

سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى صالحة للكل) أى لخلق كل حادث (لاقصور لهاعن شئ منه) لان المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات فى اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والالزم التحكم (فوجب اضافتها) أى اضافة الحوادث كلها (اليه) سبحانه (بالخلق) أى اضافة خلقها اليه لما مر انه لاخالق سواه وهذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز

الامور المحققة و يلزم عنه ايقاع من ايقاعات محققة لأشياء محققة غير متناهية فيكون الايقاع معدوما على مذهب الجمهور وحالا عند القائلين به فان قلت لزوم المحذورين موقوف على أن لا يكون الايقاع عينه وهو ممنوع قلنا الايقاع مع الموقع أمران ليس بينهما حمل المواطأة وكل أمرين كذلك يمتنع وحدة هويتهما الخارجية فعدم التعدد فى الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتباريا وقيل موجود لحدوثه بعد العدم ويجوز استناد الايقاع الحادث الى القديم الذى هو التكوين الازلى استناد سائر الحوادث اليه فلا يلزم شئ من المحذورين وفيه بحث لان أثر الايقاع حينئذ مستند الى الايقاع المستند الى التكوين القديم فيلزم الجبر من العبد وان لم يلزم الايجاب من الله تعالى ولان الحدوث بمعنى التجدد مسلم ولا يقتضى الوجود لحدوث العمى وبمعنى الوجود بعد العدم ممنوع ومعنى تجدده ثبوته وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقا أو منسوبا الى شئ كما فى الاضافيات فيترجح أنه معدوم أو حال والله تعالى أعلم واذا عرفت معنى الحاصل بالمصدر فالمفعول عند النحويين هو الفعل عند المتكلمين وان قوله لأن الامر الاعتبارى لا وجود له يتأتى على المرجح وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا فنقول الترجيح لارادة المصدر حتى جوز سيبويه أن يقال أعجبنى ماقمت أى قيامك

فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلى يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتناء دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم أشار المصنف الى ذلك بقوله (ويؤنسه) أى يؤنس هذا الدليل العقلى (فى أفعال غير العقلاء) أى يقويه ويقربه بالنسبة اليها (استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنهما من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذى يصل فى الصفاقة الى أن لا يتبين شئ من الخيوط الواهية التى تركب منها وبناء النحل الشمع على

ولو كان ذا عبارة عن المفعول كان باضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك الا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عند الاطلاق الى ما بينا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون أى بعملهم دون معمولهم وقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون أى بعملكم لان الجزاء يكون بالعمل دون المعمول والله تعالى أعلم * واعلم أن الاشاعرة ذهبوا الى الجبر فقال الغزالى فى التوكل من الاحياء فان قلت انى أجد فى نفسى وجدانا ضروريا أنى ان شئت الفعل قدرت على الفعل وان شئت الترك قدرت على الترك فالترك والفعل بى لا بغيرى قلت هبك تجد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجد من نفسك أنك ان شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لان العقل يشهد بأن الفعل من غير مشيئة واختيار فى هذا المقام فحصول المشيئة فى القلب أمر لازم وترتب الفعل على تلك المشيئة أيضا أمر غير لازم وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال

الشكل المسدس الذى لاخلاء بين اضلاع بيوته ولاخلل فيها ثم القاء العسل به أولا فأولا الى أن تمتلئ البيوت ثم يختم بالشمع على وجه يعمها فى غاية من اللطف (فكان ذلك) الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا (منه سبحانه وصادرا عنه) دون تلك الحيوانات التى لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها ولما قرر أن افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب أهل الحق أنها مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة فى زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بايجادها أورد متمسكهم سؤالا وجعل الاصل الثانى فى كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال (فان قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا) أى ولكون القدرة مخلوقة للعبد قائمة به (ندرك) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) لنا وهى الاختيارية (و) بين (الرعدة الضرورية) أى التى تصدر دون

الرازى فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قالت المعتزلة هذه الآية صريحة فى أن الامر فى الايمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض الى العبد واختياره قلت بل هى من أقوى الدلائل على قولنا لانها صريحة فى أن حصول الايمان موقوف على حصول المشيئة وصريح العقل يدل أن الفعل الاختيارى يمتنع حصوله بدون القصد اليه وبدون الاختيار له وحصول القصد والاختيار ان كان بقصد آخر يتقدمه لزم أن يكون كل قصد واختيار مسبوقا بقصد واختيار الى غير نهاية وهو محال فوجب انتهاء تلك المقاصد والاختيارات الى قصد واختيار خلقه الله تعالى فى العبد على سبيل الضرورة وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أولم يشأ فالانسان مضطر فى صورة مختار وتمسك المعتزلة بهذه الآية وبقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وبالمقدمة الكاذبة (قوله فان قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة الخ) قلت أجمع المليون على أن الله تعالى خلق القدرة والارادة فى العبد لكنا نفسر القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل

اختيار

اختيارمنا وهذامن باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولوقيل بان ادراكنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا بالمسبب على السبب وهوهنا أقعد لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد بدليلها وهوادراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (الا التأثير) أى ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص) عمومات (النصوص) السابق بعضها (بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون) أى العباد (مستقلين بايجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التى تحدث (بخلق الله تعالى) اياها لهم (كما هو) أى ذلك الاستقلال بالايجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بلا فرق) بين الفريقين (غير الفرق فى كيفية حدوث القدرة وهو (ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره) تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كأهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لاموجب بالذات (وبطريق الايجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل القابل (عند الفلاسفة) لاعتقادهم أنه تعالى عما يقولون موجب بالذات لافاعل بالاختيار (والا) أى وان لايكن العباد مستقلين بايجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) ايجادها بخلق البارى تعالى (جبرا محضا) اذ الغرض أنه لاتأثير لقدرة العبد أصلا فى ايجادها

والارادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة يفسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة والارادة تارة باعتقاد النفع أوظنه وأخرى (١) بميل يعقبهما ويسمونها بالداعية وجزمه بايجاد الفعل بالاختيار والفعل الذى يوجده العبد من غير داعية اتفاقيا (قوله والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير) قلت ليس بمتفق عليه لما علمت من تفسير القدرة عندنا وانما هذا قول المعتزلة (قوله فوجب تخصيص النصوص الخ) قلت لانسلم لان القدرة عندنا ماذكرنا (قوله فيكونون) أى العباد (مستقلين بايجاد أفعالهم الخ)

(١) قوله بميل يعقبهما الخ تحرر هذه العبارة اه

واذا كان كذلك (فيبطل الامر والنهى) اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان أو الطيران الى السماء أو يطلب من الجماد المشى على الارض (فالجواب) من طرف أهل السنة (وهو حاصل الاصل الثانى) فى كلام حجة الاسلام (ان الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب) سبحانه (لها) أيضا (نسبة الى قدرة العبد فسميت) أى الحركة (باعتبار تلك النسبة) أى نسبتها الى قدرة العبد (كسبا) بمعنى أنها مكسوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذى هو خاصيتها أى التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة فى الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك و) هى (عند الاختراع تتعلق به نوعا آخر من التعلق فبطل أن القدرة) من حيث تعلقها (تختص بايجاد المقدور) بها (ولم يلزم الجبر المحض) كما زعم الخصم (اذ كانت) الحركة المذكورة (متعلق قدرة العبد داخلة فى اختياره) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام ولما لم يوافقه المصنف عليه قال (ولقائل أن يقول قولكم) معشر أهل السنة (انها) أى الحركة الاختيارية (تتعلق بالقدرة) وحق العبارة أن يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة (لا على وجه التأثير) فيها (و) أن التعلق لا على وجه التأثير (هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن)

قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ما ذكرنا فهذا من البناء على المختلف والله تعالى أعلم (قوله فالجواب وهو حاصل الأصل الثانى أن الحركة مثلا كما أنها وصف العبد) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له والاضطرار وصف فقط (قوله لها نسبة الى قدرة العبد) قلت عندنا نسبتها الى ارادة العبد (قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا) قلت الكسب عندنا متعلق الارادة (قوله ولقائل أن يقول قولكم انها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ) هذا

معشر أهل اللغة العربية (انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله فى الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة) الحادثة (تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة فى الازل قلنا) ممنوع وتحقيق المقام أن نقول (معنى ذلك التعلق) الازلى للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها اليها بانها ستؤثر فى ايجاده عند وقته) فالباء فى قوله بانها للالصاق ومدخولها محذوف أى بمعنى أنها ستؤثر فى ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فالهاء فى وقته عائدة للوجود المفهوم من الايجاد (وذلك أن القدرة انما تؤثر) وقوع الشئ (على وفق الارادة وتعلق الارادة بوجود الشئ هو تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ماقبله ومابعده من الاوقات (والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم) معشر الاشاعرة (فلم يكن تعلقها) بالفعل (الا) على غير ماذكرتم اما (بالتأثير) كما هو الظاهر (أو تبينوا له) أى لتعلقها بالفعل (معنى محصلا ينظر فيه) ليقبل أو يرد (ولو سلم) ماذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيا فى ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق حملا للنصوص السابق بعضها على عمومها فانما يسوغ العمل بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله (فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد) أى باخراج أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهى ولزومه) أى ولزوم الجبر المحض مبنى (على تقدير أن لا أثر) فى الفعل (لقدرة المكلف) الذى كلف (بالامر) بفعل (والنهى) عن فعل (ولا يدفعه) أى لا يدفع هذا اللزوم (تعلق)

مشى مع الاصل فيما يورد من قبل الاشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب به ولم يتم ولم يخلص طريق مشايخنا فى ذلك فانهم يقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل فى نفسه لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى اعملوا ماشئتم وقوله تعالى وافعلوا الخير وفى الجزاء

لقدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة ولك أن تقول قول المصنف ان الكسب لا يفهم منه الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما ينبئ عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد فانه لما ذكر تعلق قدرة الباري بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانها نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وأن الباري تعالى يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافي كونه لا نفهم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص باخراج فعل واحد قلبي كما يحققه المصنف ويأتي قريبا ما يوضحه لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية واعلم أن الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعني أنها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر

أعمالهم حسرات عليهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى جزاء بما كسبا وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون مع ما تقدم من قوله تعالى الله خالق كل شئ وخلق كل شئ وخلقكم وما تعملون فيثبت بمجموع الدليلين مع ما تقدم من اجماع المسلمين

وبهذا

وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بان يقصده قصدا مصمما طاعة كان أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بايجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندكم معشر الاشعرية مقارنة للفعل لا قبله فكيف تصور تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس أو غير كف لان وجودها مع المباشرة محقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بان يقصده قصدا مصمما لتحقق وقوعها مع المشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لا ئق بكلام المصنف فيما بعد لكني رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردا له وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الاشعري وبالله التوفيق واعلم أن قول المصنف هنا وجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم مناقضته لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية وليس مناقضا له لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج أفعال العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية أدى الى التخصيص فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق (وما قيل) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لا على وجه

على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والارادة أن المقدور نوعان مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص الله باحداهما واختص المحدث بالاخرى ثم ان المصنف رحمه الله لمشيه مع الاصل لم يجب عن هذا ثم قال

التأثير ومخلوق لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (ايجاد الحركة) برفع ايجاد مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قبل وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد فأجنبي والمعنى أن ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فالايجاد هو (فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد و) العبد (موصوف به حتى يشتق له) أى للعبد (منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال للموجد البياض فى غيره أبيض) ولا الموجد السواد فى غيره أسود ولا الموجد الكلام فى جسم متكلم كما مر فى محله (بخلاف من قام به) البياض ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله (فأجنبي) هو خبر ما كما مر يعنى ان مقول قيل أجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التأثير (اذ لا يتعرض هذا المقول (الا لكونه) أى العبد (متصفا بالعرض) من البياض والسواد والكلام ونحوها (بعد ايجاد غيره اياه فيه) أى ايجاد غير العبد ذلك العرض فى العبد (وهذا) أى اتصاف العبد بالعرض الذى أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أى العرض (تحت اختياره) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلا عن تعلق قدرته) أى العبد (به) أى بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير والايجاد (فان قيل) فى اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقدم فى صدر هذا الاصل (على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة و) قام البرهان أيضا من العقل

وما قيل ايجاد الحركة الخ وقال ان هذا أجنبي ثم أورد قوله فان قيل قام البرهان وهكذا الى أن قال واعلم ان مسلك الطريق المرضى عنده الرافع للجبر ولم يندفع به كما سأنبه عليه ومحصل قول غيره انه لما ثبت باجماع المليين ان الله خلق فى العبد القدرة والارادة الا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لان الحالة الحاصلة من المصدر الذى لا يشك

(على

(على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركتيه صاعدا وساقطا) بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية (فنقول بهما) أى بالامرين اللذين قام البرهان على كل منهما (وان لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثانى منهما (فانه) أى علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) اذ لسنا متعبدين بتعرف مثل حقيقة كيفيته (قلنا) فى الجواب (حاصل هذا) الذى قررتموه (اعترافكم بان العلم الضرورى بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا) أمر (ثابت) لا ارتياب فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أى الشأن (ألجأ الى كونه خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وايجاد لا ندرى على أى وجه هو ملجئ) وحل هذا التركيب أن قوله ألجأ فعل ماض فاعله قوله آخر الملجئ وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف أى ثم ادعيتم انه ألجأكم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وايجاد للمقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف فى قوله وايجاد تفسيرى (و) ذلك الملجئ (هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد) وقد تقدم بعضها فى صدر هذا الاصل (وهو) أى ما ادعيتموه من انه ألجأكم الى تلك البراهين المشار اليها (غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجئ لو لم تكن) أى تلك البراهين

فى وجودها ربما لا تترتب على الارادة مع وجود سلامة الالات والاسباب وتوفر الدواعى وتوجه الارادة المسمى بالقصد والاختيار كما قصدوا أذى الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يتيسر لهم وربما ترتبت حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله كخرق العادات من قطع مسافة سنة فى طرفة عين وغيره فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود البارى ووجود العبد

(عمومات لاتحتمل التخصيص) كذا فيما رأيته من النسخ واللائق حذف لا بان يقال لولم تكن عمومات تحتمل التخصيص بان كانت غير عمومات أو عمومات لاتحتمل التخصيص ويدل لكون اللائق حذف لا انه المناسب لقوله (فاما اذا كانت اياها) أى فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص (ووجد مايوجب التخصيص فلا) تلجئ البراهين المشار اليها الى ماذكرتم (لكن الامر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص أمر عقلى هو أن ارادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض لان من شأن الجبر المحض أنه مستلزم (لضياع التكليف وبطلان الامر والنهى) وفى ذلك ابطال الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لايقتضى اسناد جميع أفعال العباد اليهم وانه يكتفى فى بيان حقية مذهب أهل السنة باسناد جزئى واحد فلى هذا ومما يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على العموم ما أمكن أن سياق النصوص المشار اليها فى معرض التمدح ينافى التخصيص فليتأمل ولما كان ماذكره المصنف انما يأتى فى النقليات لان العموم وتخصيصه من خصائص النقليات ورد أن يقال بقى أن يكون الملجئ هو البراهين العقلية وماذكرت لاتعرض فيه لها فاجاب عنه بقوله (وأما ما ذكروه من العقليات مما وضعه غير هذا المختصر) كتأليفات الامام والمواقف والمقاصد وشرحيهما (فليس شئ منها الازما) للخصم يصلح مستند الالجاء المدعى (على مايعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل) فيها (وكيف) يكون شئ منها الازما (ولوتم منها ما) أى دليل (يلجئ الى ماذكر) من كون التعلق على وجه يخالف المعقول (استلزم ماذكرنا) من

ووجود قدرته وارادته وغيرها وعلى معدوم أوحال هو نفس ايقاعها ان كان معدوما وتعلقه بها ان لم يكن اذلابد من تعلق ومشيئة بين وجوديهما المستقلين فان كان كل تعلق موجودا كان هنالك أمور موجودة غير متناهية ودعوى العينية فى الامور المحققة غير صحيحة

بطلان

بطلان التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه) أى لا يدفع استلزامه بطلان التكليف (لان الموجب للجبر) أى للقول بالجبر المحض (ليس سوى أن لا تأثير) أى ليس سوى قولنا بانه لا تأثير (لقدرة العبد فى ايجاد فعل) أصلا (وهو) أى الجبر والمراد اعتقاد الجبر (باطل وملزوم الباطل باطل) فلزوم الجبر وهو موجبه يعنى اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد فى ايجاد فعله باطل (ولهذا صرح جماعة من محقق المتأخرين من الاشاعرة بان مآل كلامهم هذا) أى مرجع قولهم ان قدرة العبد تتعلق لا على وجه التأثير الذى يؤل اليه آخرا (هو الجبر وان الانسان مضطر فى صورة مختار) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرته المقارنة (واعلم أنا لما ذكرنا) آنفا (أن ما أوردوه من) متمسكاتهم (العقليات التى ظنوا احالتها استناد شئ) أى ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شئ (من الافعال الاختيارية الى العباد لم تسلم) هذا خبران أى لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونبهنا على بطلانه بالاستلزام الذى ذكرناه (لم يبق عندنا فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك) أى من تأثير قدرة العبد فى الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من ذلك (فانه لو عرف الله تعالى) العبد (العاقل) أى أعلمه (أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل) لما أمر به من الخير (والترك) لما نهى عنه من الشر (ثم كلفه باتيان الخير) أى بان يأتى به (ووعده عليه) أى

فتلك الحالة لتوقفها على الامور الموجودة مستند ايجادها الى موجد تلك الموجودات ولتوقفها على غير الموجودات الموقوف تجدده على العبد استند نسبتها اليه مثاله ملك عم العباد وهبا ونصحا ونادى أن كل من وجدته محاذيا النظرى أعطيه ألف دينار فرأى شخصا محاذيا النظره ووهبها فلا شك أن الاعطاء من الملك لا من الشخص كالخلق والمحاذاة منه لا من الملك كالكسب وذلك لان الاختيارى الذى لم يسبقه اختيارى آخر

على الاتيان به الثواب وترك الشر) أى وكلفه بترك الشر (وأوعده عليه) أى على الشر اذا أتى به بالعقاب وقوله (بناء) متعلق بقوله كلفه أى كلفه بذلك بناء (على ذلك الاقدار) أى خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لو أى لو وقع ماذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف بماذكر لم يوجب وقوع هذه الامور (نقصا فى الالوهية) ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة العبد (اذغايته مافيه) أى مافى وقوع الامور المذكورة (أنه) تعالى (أقدره) أى أقدر العبد العاقل (على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا) معشر العباد العقلاء (بعض معلوماته سبحانه تفضلا) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا فى الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله (وان كان قد يرى) أى يظن (فرق بين العلم والخلق) اشارة الى سؤال بايراد جوابه أما السؤال فهو أن يقال جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض بخلاف العلم فقد ورد فى الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد فى غير موضع وقوله (لكن لا يقدح) هو الجواب أى ما أبديتموه من الفرق لا يقدح فى المقصود وهو أن اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا فى الالوهية (كما ذكرنا) آنفا (اذ كان سبحانه غير ملجأ) بصيغة المفعول (الى ذلك) أى الى اقدار العبد على بعض المقدورات (ولا مقهور عليه) ليلزم النقص المحذور

من العبد مثلا لما لم يكن شئ من الموجودات التى تتوقف وجوده عليها من العبد كان اسناد وجوده الى العبد دون من صدر عنه الوجودات الموقوف عليها فى غاية الركاكة ولما لم يكن مطروحا فى سلسلة التوقف كان اسناد كسبه اليه مستقيما فان الكسب السعى فى مقدمات الوجود ليس الا وليس معنى استناده الى الله خلقه استناد الوجودات التى يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع فى ذلك بل استناده لاستنادها ثم ان ذلك الامر

(بل فعله سبحانه باختياره) اى بارادته تعالى (فى قليل) من المقدور (لانسبة له بمقدوراته) أى الى مقدوراته التى لا تتناهى فالباء هنا بمعنى الى كما فى قوله تعالى وقد أحسن بى أى الىّ وستعرف أن ذلك القليل الذى هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله (لحكمة) متعلق بقوله فعله أى فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة (صحة التكليف واتجاه الامر والنهى) فان نفى تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الامر والنهى كما مر (مع أنه) أى مع أن ذلك القليل الذى أقدر عليه العبد من أفعاله اذا أوجده (لا تنقطع نسبته اليه) أى الى البارى (تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل اليه) تعالى (بالايجاد وقطعها) أى قطع نسبة الايجاد (عن العباد) كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون انا كل شئ خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق الذى تقدم ذكره قادح باعتبار أن الله تعالى أخبر بانه علم العباد بعض معلوماته وأخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شئ أى موجده فلو أوجد العبد شيئا لزم الخلف فى خبره تعالى والخلف فى خبره تعالى محال قلنا نمنع لزوم الخلف فى خبره تعالى لان خلق الشئ هو الاستقلال بايجاده فى خبره تعالى والعبد لا يستقل بايجاد شئ بل العزم الذى قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى فلا استقلال للعبد بشئ فلا خلف فى خبر الله تعالى وقوله (فلمنفى) علة سابقة على ماهى

العبدى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها اذ لا قبح فى خلقها فان خلق المعصية وارادتها ليس بقبيح لجواز اشتمالها على حكمة بل القبيح كسبها كما لو كان اعطاء الملك ألف دينار فى المثال المذكور مع علمه بأن تلك الالف يصرفها هذا الشخص لما يفضى الى اتلاف نفسه لكنه يعطيها ليتعظ بها غيره

علة له وهو الوجوب فى قوله وجب أى لاجل نفى (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص) أى وجب بالدليل العقلى تخصيص عموم الكل الذى اقتضى السمع نسبته اليه تعالى بالايجاد (وهو) أى ماذكر من نفى الجبر وتصحيح التكليف أى الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفى المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد اليهم بالايجاد) أى على أن ينسب اليهم أنهم موجدون لجميع أفعالهم (بل يكفى لنفيه) أى الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الآتى ذكره اليهم وتقرير ذلك (ان يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات) انما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التى هى أفعال النفس) لان المراد من الترك كف النفس عن الفعل وذلك الكف فعل للنفس اذ لا تكليف الا بفعل كما تقرر فى محله والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من الميل) الى الشئ الذى تكف عنه النفس (و) من (الداعية) التى تدعو اليه (و) من (الاختيار) له انما يوجد الجميع (بخلق الله تعالى) وجهة توقف التروك على ذلك ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لا تأثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته) أى العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل) اى وتوجهه للفعل (طالبا اياه) توجها لا يلابسه شوب توقف وما بعد قوله عزما مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم

فلا يسألها أولا يصرفها الى مثله (قوله وانما محل قدرته عزمه الخ) قالوا ومذهبنا خير من الامرين ومنزلة بين المنزلتين وهو أن الافعال الاختيارية لله تعالى خلقا وايجادا وللعبد كسبا واختيارا وفسرناهما تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية أولا معها وأخرى بما وقع لا فى محل قدرته أو فيه وقد تقدم ما يتوقف عليها وقال غير ملما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة

المصمم

المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فاذا أوجد العبد ذلك العزم) المصمم (خلق الله) تعالى (له الفعل) عقبه (فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة) لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوبا (الى العبد من حيث هو زنا ونحوه) من الاوصاف التى يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك فى الطاعة كالصلاة تكون الافعال التى حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هى حركات والى العبد من حيث انها صلاة لانها الصفة التى باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعويل على مذهب القاضى الباقلانى وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية فتعلق تأثير القدرتين مختلف كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم أعنى قصده الذى لاتردد معه غير أن المصنف أوضح القول فيه ولعله انما لم يعز ماذكره الى القاضى لان من توجيهه مالم يقع مصرحا به فى كلامه وان كان منطبقا عليه (وانما يخلق الله سبحانه هذه) الامور (فى القلب) يعنى الميل والداعية والاختيار (ليظهر من المكلف ماسبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة) للامر الالهى (أو طاعة) له (وليس للعلم خاصية التأثير ليكون) المكلف (مجبورا) على ماسبق العلم بظهوره منه (لما) أى لدليل (عساه يتضح من بعد) وقد أوضح

لاحد المقدورين بالوقوع نقول بجعل العبد ارادته متوجهة نحو الفعل فيوجد الله الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والايقاع والفعل والجواب عما استدل به الرازى أن حصول الاختيار الجزئى ضرورة يقتضى عدم اختياره وارادته والقدرة عليه فلا يصح والتفرقة فى الفعل الاختيارى بين الفعل والترك ثابتة ضرورة والاستدلال فى مقابلة التفرقة الضرورية لايصح وعما قال

فى آخر الاصل الثالث الذى يلى هـذا الاصل وقوله (ولا خلق) بلفظ المصدر عطف لجملة منفية على جملة منفية وهى قوله وليس للعلم أى وليس خلق (هذه الاشياء) أى الميل والداعية والاختيار للمكلف (يوجب اضطراره الى الفعل لانه) تعالى (أقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية) تدعوه اليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه بقوله (اذمن المستمر) أى من الامر المعروف الذى لا يتخلف (ترك الانسان لما يحبه ويختاره وفعل شئ وهو يكرهه لخوف) من سطوة جبار أو حياء ممن يجله ويؤثر امتثال أمره ونهيه (فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه) أى نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (و) عنه أيضا صح (ثوابه) أى يثاب بالطاعة (وعقابه) أى أن يعاقب بالمعصية (وذمه) بفعل مالا ينبغى شرعا (ومدحه) بفعل ما هو حسن شرعا (وانتفى بطلان التكليف و) انتفى (الجبر المحض وكفى فى التخصيص) أى تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (لتصحيح التكليف) أى كفى لاجل تصحيح التكليف (هـذا الامر الواحد) الذى جعل متعلقا لتأثير قدرة العبـد (وأعنى) بهذا الامر الواحـد (العزم المصمم) على الفعل (وماسواه) أى ماسوى

الغزالى بأن نسـبة المشيئة عدمية فلا تكون محـل الاختيار والله أعـلم وعن تمسك المعـتزلة بالآية أن المفوض الى العبـد المشيئة وهى لا تسـتلزم خلقـه لما يشاء وعن الآية الاخرى وهى قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقـين وقوله تعالى واذ تخلق من الطـين كهيئة الطير فان الخلق هنا بمعـنى التقدير وعن المقدمة الكاذبة بان المقدور الواحـد انما يستحيل دخوله تحت قـدرتين بجهة واحدة وليس كلامنا فيه انما كلامنا فيما اذا كان بجهتـين مختلفتـين قدرة الايجاد وقـدرة الكسب وهـذا الاستحالة فيـه

العزم

العزم المصمم (ثم لا يحصى من الافعال الجزئية والترولك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه أعلم ومع ذلك) أى ومع ما ذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة (فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع) هذا العزم الموصوف بالحسن (الا بتوفيق منه تعالى تفضلا) لا وجوبا (فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس) ثلاثتها (موانع) من العزم المذكور (تشبه القواسر) أى تشبه الامور الحاملة على ترك العزم قهرا (لقوة استيلائها) على الانسان (فلا يغلب) بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعو اليه (الا بمعونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس لاحد على الله تعالى أن يوفقه) لانه لا يجب على الله شئ كما سيأتى بيانه فى الاصل الرابع (بل) العبد (اذا أعلمه) الله تعالى (طريق الخير والشر وخلق المكنة) من كل منهما (له فقد أعذر اليه) أى أزاح عذره منهما بازاحة العذر اليه فأعذر مضمن معنى أنهى (وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو) أى الخذلان (أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المبتدا الذى هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (المكنة) أى التمكن (من ذلك العزم التى خلقها له) نعت للمكنة (وهذه) المكنة وسيأتى أنها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة (حتى قد يقال) بناء على ما ذهبوا اليه (ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف وهو الطلب الالزامى لما فيه كلفة (يكون

على ما بينا والله تعالى أعلم (قوله وهذه) أى القدرة التى محلها العزم (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) وهى المسماة بالاستطاعة (حتى قد يقال ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف

قبل) وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لان طلب الفعل بعد وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شئ (غير موجود مع المتقدم عليه) فالقدرة المدعى أنها انما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله (فان المراد) بيان لكون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل هو (القدرة التى) يقام (به الفعل وهى قدرة جزئية) أى فرد هو جزئى حقيقى (مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق) تلك القدرة الجزئية (مع الفعل) لا قبله وهى القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وهى عرض جزئى فالمتقدم على الفعل الممكنة والمتأخر عنه الامتثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) فى العبارة اذ المقيم للشئ متقدم عليه (وانما هى) أى القدرة المذكورة (معه) أى مع الفعل لا قبله (اذ كان الفعل) عند أهل السنة (انما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف لفظة كان هنا أولى من ثبوتها

(قوله فان المراد بتلك القدرة) التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم الفعل هى (القدرة التى بها الفعل وهى قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل وقولنا يقام بها الفعل تساهل انما هى معه اذ كان الفعل انما هو أثر قدرة الله سبحانه) قلت قال سيف الحق اعلم أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعانى وفى اصطلاح أهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيأ واحدا اذا أضافوها الى العباد ويجعلونها فى عرفهم بمنزلة الاسماء المترادفة كالاسد والليث وأشباه ذلك ثم الاصل أن المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات قال فى الكفاية والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة ولا خلاف فى أنها سابقة على الفعل وهى شرط صحة التكليف

قال

قال سيف الحق تحد بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والقسم الثانى معنى لايمكن تبيين حده بمعنى يشار اليه سوى انه ليس الاعرضا للفعل وهو عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل و يساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك و زعمت انها سبب وفى الجملة يجعل المحدث فاعلا به ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامهما الى قسمين هو قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والمراد منه استطاعة الاسباب والآلات اذ لا يتصور وجود قدرة أداء الصوم من قبل الشروع فى أدائه و يستحيل بقاء القدرة التى كانت موجودة عند الصوم الى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الآلات والدليل عليه ما عنى الله تعالى من قال لاهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم الله تعالى فى ذلك القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التى هى حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن أنفسهم كاذبين اذ لا شك أن الاستطاعة لفعل الجهاد لا تتقى من وقت كونهم بالمدينة الى أن يلقوا العدو و يباشروا القتال وكان الخروج مطلوبا بذلك وحيث كذبهم دل أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله بقوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى أن قال انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا والمراد استطاعة الآلات وكذا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والمراد الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الاسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التى هى حقيقة القدرة فقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد منه نفى حقيقة القدرة لا نفى الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة وانما المنفى عنه حقيقة القدرة وتحقيقه أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب والآلات لان انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن

يصنعه بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة فوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاشتغاله بضد ما أمر به يحققه أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر وانما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام انك لن تستطيع معي صبرا والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر والآلة فان تلك كانت ثابتة ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام امرؤ على عدم آلات الفعل وأسبابه انما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله اياها بضد ما أمر به والله الموفق وبطل بهذا قول من يقول الاستطاعة الانسان اذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب اليه النظام وعلي الاسواري وأبو بكر الاصم لانا بينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الاعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا اذا وجدنا الانسان سليم الجوارح ليس بذي آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما واذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل لحدوث الفعل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه وثمامة بن الاشرس وبشر ابن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتخليهما عن الآفات وبهذا يبطل أيضا قول ضرار وحفص الفرد انها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الاعمال أن الاستطاعة الاولى تتقدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي والزاد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقديمها على الفعل فقال أصحابنا وجميع متكلمي

أهل الحديث والنجارية انها تكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل وشبهتهم في ذلك قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة يا يحيي خذ الكتاب بقوة والاخذ بالقوة انما يتحقق اذا تقدمت على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفا بما ليس في وسعه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة ولان الكافر مأمور بالايمان فلو ثبتت له القدرة على الايمان ثبت ما قلنا واذا لم تثبت كان معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا ولنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى صلى الله عليه وسلم في قوله ستجدني ان شاء الله صابرا لان الاستثناء لما لم يكن لا لما كان وأما المعقول فمن وجوه أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب وذلك محال والثاني انا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى فلو كانت المعونة قبل الفعل لكان الامر بسؤال المعونة لغوا والثالث أن القدرة الحادثة عرض والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة واذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا وفي انعدامها واجبا وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان كانت قدرة فعل آخر تتعقبها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرة وأما الآية فمحمولة على الاستطاعة الاولى على أن الآية دليلنا لان الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الاخذ لا قبله كالاخذ باليد وأما قولهم الكافر معذور ان لم يكن له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال

(قال القاضى أبو بكر) ابن الطيب الباقلانى مقدم أهل السنة وهو المراد حيثما أطلق القاضى فى كتب الكلام (ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا و يخلق الفعل تحتها فهى من الفعل) أى بالنسبة اليه (بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة) الحادثة (بلا فعل و يجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز (أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أى المسماة بالمكنة (شرط التكليف مقدمة عليه) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهى عبارة عندهم) أى عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أى آلات الفعل (وصحة الاسباب) أى أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أى سليم الآلات وقد صحت له الاسباب

لم يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح وهو قول أبى حنيفة و جواب من قال بأنها لا تصلح للضدين ان انعدام قدرة الاعيان كان بتضييعه القدرة وممنوع القدرة معذور فاما مضيع القدرة لا يكون معذورا وأصحابنا رحمهم الله تعالى اشترطوا الصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية والاشعرية لا يشترطونها لصحة تكليف ما لا يطاق عندهم والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب والآلات فى اشتراط التقدم وألحقت الجبرية سلامة الاسباب بحقيقة القدرة فى عدم الاشتراط (قوله قال القاضى أبو بكر ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا و يخلق الفعل تحتها فهى من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط) فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط قلت قد تقدم قول أصحابنا بأنها علة وهذا الذى ذكره القاضى على أصلهم فى أنه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه القدرة) أى التى أشار اليها أولا شرط للتكليف متقدمة عليه وهى عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الاسباب الى آخره وقد بيناه ذلك

(فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا أجرى سبحانه العادة) لا يسئل عما يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (من ذهب الى أن القدرة) المقابلة للمكنة أعنى المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقة على الفعل) وبالله التوفيق

❁ (الاصل الثالث أن فعل العبد وان كان كسباله فهو) واقع (بمشيئة الله) تعالى (وارادته) وهى عطف تفسير للمشيئة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (فهو تعالى مريد لما نسميه شرا من كفر وغيره) من المعاصى (كما هو مريد للخير) من ايمان وغيره من الطاعات (ولولم يرده) أى الشر (لم يقع) هذا هو المعروف

(قوله ومن مشايخنا من ذهب الى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت لم يريدوا هذه القدرة التى نتكلم عليها وانما أرادوا قدرة الله تعالى قال الامام القونوى كثير من أصحابنا يقولون ان قدرة البارى جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر فى الوجود والعدم جميعا وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها فى العدم فاما القدرة الحادثة فغير صالحة للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسباله انتهى والله تعالى أعلم ❁ (الاصل الثالث أن فعل العبد وان كان كسباله فهو بمشيئة الله تعالى وارادته) قلت المشيئة والارادة واحد عندنا وهما صفة فى الحى توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وذهب الكرامية الى أن المشيئة أزلية والارادة حادثة متعددة على حسب تعدد المرادات وقال الكعبى لا يوصف بالارادة على الحقيقة لكن اذا وصف بها فان أضيف الى فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان أضيف الى فعل غيره فمعناه أنه أمر بذلك وأنكرت الفلاسفة وجود الارادة وذهب أبو هاشم وأبو الهذيل من المعتزلة الى أنه مريد بارادة حادثة لا فى محل (قوله فهو مريد لما نسميه شرا من كفر وغيره كما هو مريد للخير ولو لم يرده لم يقع

عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق لايهامه الكفر وهو أن الظلم والكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من أن الامر هو الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف أى الاعلام من الشارع ولا توقيف فى الاسناد تفصيلا قالوا وماذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص أن يقال الله خالق كل شئ ولا يصح أن يقال خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما فى السموات والارض أى مالكهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز أن يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وفى قول المصنف لما نسميه شرا تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا وضرره لنا لا بالنسبة الى صدوره عنه تعالى لخالقه الشر ليس قبيحا اذ لا قبيح منه تعالى لا يسئل عما يفعل (وعند المعتزلة) أنه انما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة و (سائر المعاصى والقبائح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى) فانه انما يريد عندهم عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعموا أنه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر

وعند المعتزلة سائر المعاصى واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى) قلت ذهبت المعتزلة الى أن الله تعالى يريد من عباده ماهو خير وطاعة ولا يريد ماهو شر ومعصية واختلفوا فيما بينهم فى المباحات انها مرادة أم لا قالت البغدادية منهم لا يوصف الله تعالى بالارادة حقيقة بل يوصف بها مجازا فاذا قيل أراد الله تعالى كذا فان أضيف الى فعله كان المراد فعله أو يفعله وان أضيف الى فعل العبد كان المراد أنه أمر به والمباحات ليست فعل الله تعالى ولا هى مأمور بها فلا تكون مرادة لله تعالى وقال غيرهم كل ما كان منهيا لا يصلح أن يكون مرادا والمباح غير منهى فيكون داخلا تحت

وان

وان وقع و يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا أولا في التمسك لما زعموه (قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد) أى ظلما مضافا للعباد كائنا منهم مع أن الظلم كائن من العباد بلا شك فهو ليس مراد الله تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين (و) قالوا ثانيا (ارادته ظلمهم) أى ظلم العباد (لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه) وهذا تمسك عقلى (و) قالوا ثالثا (قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء) وقال تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم بالآيتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)

الارادة وذهب الاشعرية الى أن المحبة والرضا بمنزلة الارادة يعمان كل موجود فكل ما أراد أن يوجد فقد أحب ورضى أن يوجد على الوصف الذى يوجد وعندنا كل ما علم الله أن يوجد أراد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وما علم أن لا يوجد لم يرد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وعند المعتزلة كل ما أمر الله به أراد وجوده سواء وجد أم لم يوجد وعن هذا قال مشايخنا ان الارادة تلازم الامر عند المعتزلة وعندنا تلازم العلم الا أن هذه العبارة مدخولة اذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوما له كان مراداله وذاته وصفاته معلومة له ولا تصح أن تكون مرادة له والصحيح أن يقال ان الارادة تلازم الفعل أو ما تعلق بالفعل تعلق بالارادة ثم اختلفت عبارات أصحابنا فى هذه المسئلة قال بعضهم نقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال مراد لله تعالى ولا نقول على التفصيل انه خالق الاقذار والجيف والانتان وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن مقرونا بقرينة تليق به حتى نقول انه أراد الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا منهيا كما أراد الايمان من المؤمن كسبا له خيرا حسنا مأمورا وهو اختيار أبى منصور الماتريدى وبه قال الاشعرى (قوله وما الله يريد ظلما للعباد) هذا من متمسك المعتزلة ولقد أتى

دل على أنه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية (وهذا) التمسك بالآيات المذكورة (بناء) منهم (على تلازم الارادة والمحبة والرضا والامر عندهم) فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرها بل لا تغاير بينها اذ هي بمعنى واحد عندهم وقوله (ولان) عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق أى أن المعاصى والقبائح واقعة بارادة العبد بالآيات السابقة ولان (ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى سفه) والسفه محال على الله تعالى وهذا تمسك عقلى وما قبله من الآيات نقلى وسيأتى الجواب عن الجميع (ولنا) فى الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة) وهى قولهم (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا) لنا (قوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) أى لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله والآية تلوها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) وقوله تعالى (وما تشاؤن الا أن يشاء الله) هم (قد شاؤا المعاصى) وفاقا (فكانت بمشيئته) تعالى (بهذا النص) النافى لان يشاؤا شيأ الا يشاؤه سبحانه وقوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فان هذه الآية الشريفة مصرحة بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحى ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم (ولهم) أى للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الآيات (أجوبة ليست لازمة) لنا لفسادها وعمدتهم القصوى منها حمل المشيئة فى هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشئ لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه على أنهم قد تحيروا فى تفسير مشيئة القسر والالجاء

على متمسك الفريقين فأجاد وأفاد وروى الاكباد رحمه الله الكريم الجواد

فاضطربوا

فاضطربوا فيه وقوله (ولان) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه أى ما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كائن حق للآيات السابقة ولدليل عقلى وهو أن (المعاصى لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهى) كما لا يخفى (أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية) متكفل بامر أهلها (ويستنكف) ذلك الزعيم (عنها وهو) أى الرتبة وتذكير الضمير باعتبار مابعده وهو (أن يستمر) أى يدوم مطردا (فى محل مملكته و ولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين) عن قول الظالمين علوا كبيرا (والجواب عما أوردوه) متمسكا لهم من الآيات أما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما بمعناه فهو (أنه سبحانه نفى ارادته ظلم العباد) أى ظلمه لعباده (وهو لا يستلزم نفى ارادته ظلم العباد أنفسهم) فليس المنفى فى الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد (وسنذكر أثناء هذا الاصل) (جواب قولهم ارادته الظلم) أى ظلمهم لانفسهم (الخ) وافراد قولهم هذا بجواب يقتضى كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه فى هذا التوضيح ويصح أن يكون مع ماقبله دليلا واحدا وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو أنه (لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة) كما ادعوه (اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه) ألا ترى أن المريض يريد تعاطى الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشئ لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهى مالا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة أعم فهى منفكة عنهما فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فهو أنه (لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يأمر) الآمر (بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه فى ضرب عبده بمخالفته) أمره (فيأمره) بحضرة من لامه

(و) هو (لايريد) فى هذه الحالة (المأمور به ليظهر) لمن لامه (صدقه) فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة (فالمعاصى واقعة بارادته) تعالى (ومشيئته) وعطف المشيئة تفسيرى كما مر فى عطف الارادة عليها (لا بامره ورضاه ومحبته) لما قررنا (وقال امام الحرمين ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصى بمحبته ونقله بعضهم) بمعناه (عن) الشيخ أبى الحسن (الاشعرى لتقاربها) أى المحبة والارادة والرضا يريد تقاربها فى المعنى (لغة فان من أراد شيأ أو شاءه فقد رضيه وأحبه) وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه انتهت وهى ظاهرة فى ترادف الارادة والمحبة والرضا (وهذا) الذى قاله امام الحرمين (خلاف كلمة أكثر أهل السنة) لتصريحهم بأن الكفر مراد له وأنه لا يحبه ولا يرضاه وأن المشيئة والارادة غير المحبة والرضا وأن الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما بيناه آنفا وبعض أهل السنة مشى على أن كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض (وهو) أى ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعرى (وان كان) لو قال به أهل السنة (لا يلزمهم به) أى بسبب القول به (ضرر فى الاعتقاد اذ كان مناط العقاب) أى المعنى الذى علق به العقاب ورتب عليه هو (مخالفة النهى وان كان متعلقه) أى متعلق النهى (محبوبا كما يتضح لك) فيما بعد من هذا الاصل (لكنه) أى لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعرى (خلاف النصوص التى سمعت) فى كتاب الله (من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر) وقوله تعالى فان تولوا فان الله (لا يحب الكافرين ومثله) أى مثل لفظ الكافرين فى هذا التركيب من المشتق الذى علق به الحكم اثباتا كان أو نفيا (يتعلق ما علق به) من الحكم الذى هو فى الآية نفى المحبة (بمبدا الاشتقاق) أى المصدر

(وهو) هنا (الكفر) فيكون المعنى لا يحب كفرهم وقوله (والله لا يحب الفساد وغير ذلك) من النصوص كقوله تعالى والله لا يحب المفسدين وقوله تعالى انه لا يحب المعتدين والحكم في مثالهما يتعلق بمبدا الاشتقاق على ما مر وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشيئة والارادة عند أبي حنيفة فقال (ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة) عنده (من جنس الرضا والمحبة لا) من جنس (المشيئة) لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة (روى عنه) أن (من قال) لامرأته (شئت طلاقك ونواه) أي نوى طلاقها بهذا اللفظ (طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته) أي أردت طلاقك أو أحببت طلاقك أو رضيت طلاقك (ونواه) أي طلاقها في كل من الصور الثلاث (لا يقع) عليه الطلاق وقوله (بناه) استئناف كأن سائلا قال على ماذا بنى أبو حنيفة ما روى عنه فأجيب بانه بناه (على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والمرضى والمحبوب) كل منهما (مطلوب) بل هما أولى بدخول الطلب في مفهومهما (ومنه يقال لطالب الكلا رائد) فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روى عن أبي حنيفة رحمه الله لا ينافي القول بان كلا من الرضا والمحبة ارادة خاصة (و) ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والارادة (هو أيضا خلاف ما عليه الاكثر) أي أكثر أهل السنة (وسيعود الكلام اليه) في محله من هذا الاصل ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بل معنى الآية الا لنأمرهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية أفراده فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا

من الجن والانس والتحقيق أن الحصر فى الآية اضافى والمقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه (وأجيب عن قولهم) أى المعتزلة (ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع) أى منع كون ذلك ظلما حال كون ذلك المنع (مسندا بأن الظلم هو التصرف فى ملك الغير كرها) من غير رضا من المالك (أما) تصرف من تصرف (فى ملك نفسه فلا) أى فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان (و) هذا المنع المسند بما ذكر (قد يدفعونه بأن صرائح العقول) دالة (على أن تعذيب المملوك ذى الاحسان على) ما أحسن به من (فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له فى نفيه) أى نفى الظلم (انما المؤثر فى نفيه الجناية) أى أن يكون المعاقب عليه جناية من العبد بارتكابه خلاف المراد (وأجيب) من طرف أهل السنة (بانه) أى ما ذكر من الدفع (مبنى على التحسين والتقبيح العقلى) كل منهما (وسنبطله) فى الاصل الخامس من هذا الركن (وقد يقولون) أى المعتزلة فى دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين (ليس هذا) الذى ذكرنا من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلما (من محل النزاع) بيننا وبينكم فى الحسن والقبح العقليين (لانه) أى لان محل النزاع هو (تقبيح العقل) الفعل (فى حكم الله تعالى أى جزمه) يعنى العقل (بأن حكم الله) تعالى (ثابت بالمنع فيما استقبحه) العقل (وأما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أى صفة نقص فلا نزاع) بيننا وبينهم (فى ثبوته) كما سيأتى أول الاصل الخامس (فيمكن إرادتهم) أى المعتزلة (اياه) أى القبح (بهذا المعنى بل هو واجب) أى متعين الارادة (اذ) لو حمل على القبح بالمعنى الذى هو محل النزاع لكان المعنى أن حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب و(يبعد من عاقل أن يقول ان تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه) أى يبعد أن يقول ذلك عاقل (فيكون قولهم

تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب) حينئذ (منع كونه صفة نقص فى حقه تعالى) وان كان صفة نقص فى حقنا اذ لاقبيح منه تعالى لايسئل عما يفعل غايته أن صفة حسنه خفيت علينا (وعلى) تقدير (التسليم فانما يكون) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (ظلما اذا كان)* قد (أمره) السيد (بذلك المراد ففعله فعاقبه) على فعله (أما اذا كان إنما أمره) السيد (بشئ ففعل) هو (غير ما أمر به فلا) يكون تعذيبه على ذلك ظلما (فان على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات الى أنه) أى ما أمره به السيد (مراده) أى مراد السيد (أولا) أى ليس مراده (مع أن الارادة غيب) أى أمر غائب (عنه) أى عن العبد (لايصل الى معرفة أنها متعلقة بالمأمور) به (أو بغيره) واذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة (فلم يبق منه) أى لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه (الا المخالفة لأمره فيحسن عقابه لمخالفته الامر فعاد الظلم الى عقابه) أى العبد (على فعل ما أمره به) السيد (لا ما أراده) السيد (و) عاد (الحسن الى عقابه) أى العبد (على مخالفة أمره) أى السيد (فان قيل اذا كان لايقع) فى الوجود (الا مراده) تعالى كما ذهبتم اليه وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه (فقد كلفه بما لايقدر على فعله وتكليفه بذلك) أى بما لايقدر على فعله (ثم عقابه على عدم فعله فى التحقيق ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا أيضا) أى تكليفه بما لايقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (فى نظر العقل) أى بالنسبة الى ما دل عليه العقل بطريق النظر (غير لائق) لانه ظلم قبيح (فيجب تنزيه) الله (الغنى عن العالمين) أى عن وجودهم وطاعتهم (عنه) متعلق بتنزيه أى تنزيه الله تعالى عن هذا الذى ليس بلائق (على الوجه الذى ذكرناه آنفا) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص فقبحه بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم (قلنا قد جوز الاشاعرة)

(قوله على الوجه الذى ذكرناه) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده الخ

عقلا (تكليف مالايطاق) فلايرد ماذكرعوه على أصلهم (وعلى القول بأنه) أى التكليف بمالايطاق وان جاز عقلا فهو (غيرواقع وهو الراجح) من القولين اهم (فالتحقيق أن عقابه) أى العبد (انما هو على مخالفته) حال كونه (مختارا غير مجبور) على المخالفة (فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لاأثر للارادة فى ذلك) ولافى شئ منه (فكما أنه تعالى كاف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ماعلمه) من عدم الامتثال (كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك) الوقوع الذى تعلق به العلم (معنى التكليف) الذى هو الطلب (ولم نظلمه) بصيغة التفعيل وأوله نون أى لم ننسب اليه تعالى ظلما بذلك (باتفاق مناومنكم) من (سائر المسلمين لعدم تأثير العلم فى ايجاد ذلك الكفر المعلوم) وقوعه (وفى سلب اختيار المكلف فى اتيانه) بذلك الكفر (وان كان لايوجد الامعلومه) أى ماهو معلوم له تعالى (فكذا التكليف بما تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت) الارادة (لاأثر لها فى الايجاد كالعلم) أى كما أن العلم لاأثر له فى الايجاد (وهذا) أى انتفاء تأثير الارادة فى الايجاد (لان الارادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره) من المقدورات (بخصوص وقت وجوده دون غيره) من الاوقات السابقة واللاحقة (ليس غير) أى ليس شأنها غير ذلك التخصيص (ولايدخل هذا المفهوم) بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله (تأثير) أى لايدخل مفهوم الارادة تأثير (فى الايجاد بل) تأثير الارادة (فى مجرد التخصيص لما علم وقوعه) فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم (فالتأثير) فى الايجاد (خاصية) صفة (القدرة) دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات (الأنها) أى القدرة (انما تؤثر على وفق الارادة أعنى فى الوقت الذى تعلقت الارادة بأنه) أى المقدور (اذا وجد عن مؤثره) أى المؤثر فى وجوده وهو صفة القدرة (كان) وجوده (فيه) أى فى ذلك الوقت دون ماقبله ومابعده (والعلم) الالهى (متعلق بهذه

(قوله لم يوجبها) أى المعصية (قوله منه) أى من الفاعل

(الجملة)

الجملة) وقوله (أنها) بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة أى متعلق بأنها (ستكون) أى توجد (كذلك) أى بأن يوجد المقدور متعلقا للارادة على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود فى ذلك الوقت دون ماقبله ومابعده ومتعلقا للقدرة على وجه التأثير فى وجوده وفق تعلق الارادة (ثم يوجد مايوجد باختيار المكلف على طبق) تعلق (ذلك العلم و) تعلق تلك (الارادة متأثرا) فى وجوده (عن قدرة الله تعالى على ماقدمناه) فى الاصل السابق (من أن للمكلف اختيارا) يناط به الثواب والعقاب على ماعليه أهل السنة (أو) أن للمكلف (عزما) يستقل بايجاده على مااختاره المصنف فيما مر موصوفا ذلك العزم بأنه (يصمم) أى لايبقى معه تردد وبأنه (يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته) أى قدرة المكلف (الحادثة ماله صمم عليه واختاره كما مر) فى الاصل السابق (لاجبرا) للمكلف (عليه) أى على ماله صمم عليه واختاره فجملة قوله يصمم فى محل نصب نعتا لقوله عزما وجملة قوله يوجد نعت ثان له (وبسبب أن تعلق الارادة) الالهية (على حسب تعلق العلم) الالهى (لزم أن مالم يشأ) الله (لم يكن) أى ان مالم تتعلق الارادة بوجوده لايوجد فالجار والمجرور أعنى قوله بسبب متعلق بقوله لزم (وذلك) اللزوم (أنه) أى لانه (اذا كان العلم متعلقا بان كذا لايكون لايتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ كانت) الارادة (انما تخصص) أى شأنها ليس الا أنها تخصص (ماسيوجد بوقته) الذى يوجد فيه دون ماقبله ومابعده من الاوقات (فعدم تعلقها) بوجود ممكن (تابع للعلم بعدم وجوده لامؤثر فى عدم وجوده) اذ العدم ليس مفتقرا الى مؤثر (فظهر) بهذا التقرير (معنى) قول السلف (ماشاء الله كان ومالم يشألم يكن) أى ماتعلقت المشيئة وهى الارادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده ومالم تتعلق المشيئة بوجوده لايوجد لتعلق العلم بعدم وجوده (وظهر) أيضا (أن لا طلب فى مفهوم الارادة) بناء على الفرق بينها وبين المشيئة (كما) مر (عن أبى حنيفة) لما عرفت من أن الارادة ليس

مفهومها الا أنها صفة تخصص ماسيوجد دون غيره بوقته دون ماقبله ومابعده من الاوقات وليس في هذا المفهوم طلب (و) ظهر أيضا (أن لا محبة) في مفهوم صفة الارادة (كما قال الاشعري وجماعة) اذ المحبة عندهم أخص من الارادة على ماقدمناه من أنها ارادة لا يتبعها تبعة ومؤاخذة (بل لا يستلزمها) أي لا يستلزم مفهوم الارادة المحبة اذ الاعم لا يستلزم الاخص (نعم الغالب تعلقها) أي الارادة (بالمحبوب المطلوب وجوده فتقارن الارادة المحبة في متعلقها) بان يقع ذلك (اتفاقا) أي على سبيل الاتفاق (لا لزوما) بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من أن الاعم لا يستلزم الاخص (فعن هذا) أي عن مقارنة الارادة المحبة في متعلقها (وقع ذلك الفرع) الفقهي (عن أبي حنيفة) معتبرا في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم الارادة اذ المحبوب مطلوب الوجود (وللغلبة) أي لغلبة تعلق الارادة بالمحبوب (ظن اللزوم) بين الارادة والمحبة (وهو) أي ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة (بعيد عن التأمل) اذ بالتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشتبه أحدهما بالآخر (فكثيرا ما يجد الانسان منه) أي من نفسه (ارادة مايكره وجوده لامر مّا) من الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه (ولو فرض أن ذلك) أي ارادة الانسان مايكره وجوده (لمصلحة أحبها كارادة الكي تداويا) لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب على الكي (لم يخرجه) جواب لو أي ولو فرض أن ارادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما أخرجه ذلك (عن كونه مكروها في نفسه) لان الكي عبارة عن امساس النار البدن وهو أمر مكروه (فانه) أي فان كونه مكروها هو (الثابت في الواقع بالفرض) اذ الفرض كونه في نفس الامر مكروها (فلا يكون غير ما في الواقع) برفع غير اسم كان وذلك الغير كونه محبوبا أي فلا يكون كونه محبوبا (ثابتا فيه) أي في الواقع فلا

(قوله وقع ذلك الفرع) هو أن من قال شئت طلاقك الخ

يجتمعان (وكذا) أى وكثيرا ما يجد الانسان من نفسه أيضا أنه (لا يريد وجود ما) أى أمر (يحبه وهو) أى عدم ارادة وجوده (وان كان لضرر) أى لاجل ضرر (يلزم وجوده لا يخرجه) عدم ارادة وجوده لذلك الضرر (عن كونه محبوبا) فى نفسه (لفرض) أى لاجل فرض (أنه مازال محبوبا) فكونه محبوبا هو الثابت فى الواقع بسبب فرضه كذلك فلا يكون غير ما فى الواقع أعنى كونه مكروها ثابتا فى الواقع (فانما تستلزم الارادة الاذن والاطلاق فى وجود ما يكرهه) المريد والاطلاق عطف تفسيرى للاذن اذ المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه (وانما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه فى ملكه) تعالى (وهو) أى والحال أنه (الملك القهار وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازميه) أى بلازمى التكليف (وهما الثواب بالفعل) أى بسبب الفعل المطلوب (والعقاب للترك) أى لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب (ولو كان فى مفهوم صفة الارادة طلب كانت هى صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنها ما ذكرنا) من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من الاوقات (وقول من قال الارادة والمشيئة صفة تنافى العجز والسهو وتقتضى الوجود قد يتوهم أنه) أى القول المذكور (بسبب ذكر الاقتضاء) فيه بقوله وتقتضى الوجود (كذلك) أى كما مر من أن فى مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب وأصله طلب قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة هى صفة الكلام (وليس كذلك) أى ليس كما يتوهم (فان الاقتضاء فى تعريفه) أى تعريف من عرف الارادة بأنها صفة تنافى العجز الخ (منسوب الى الصفة وليس ذلك) الاقتضاء المنسوب به الى

(قوله ليتم وجه التكليف بلازميه) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك

الصفة (كلاما) انما هو بمعنى الاستلزام (يقال اقتضى هذا المعنى كذا أى استلزمه لعلية) أى لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا (أولا) لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط فى جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضى عدم المشروط (بخلاف ما اذا نسب) الاقتضاء (اليه تعالى) فانه بمعنى طلبه تعالى الفعل أو الكف فيكون كلاما (واذا جعل) الاقتضاء (جزء مفهوم) صفة (الارادة كان منسوبا اليه تعالى فتكون) ارادته هى (كلامه) تعالى وقد علمت ان الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفا (بخلاف ما اذا جعل) الوجود (مقتضاها) أى مقتضى الارادة بمعنى انه تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شئ لزم ان يوجد بأن تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة (ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر (فى كلمة ماشاء الله كان من أنها) أى المشيئة وهى مرادفة للارادة (تستلزم الوجود) أى وجود ما تعلقت به (اذ كانت تؤثر تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوجود بوقته الذى وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله (ومما ذكرنا) أى فى الاصل الثانى من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل والاختيار (يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) متعلق بقوله احتجاج أى يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا (اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم) أى قدرتهم عليه (عند خلق الاختيار) لهم (فيكون) بسبب سلب قدرة العزم (جبرا

(قوله واذا جعل) (١) أى العلية (قوله ومما ذكرنا) يعنى من أن للمكلف اختيارا الخ (قوله يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) قلت قد يقال ان احتجاجهم على ما يعتقدونه من الجبر (قوله اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة الخ) قلت لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد

(١) كذا فى الاصل والصواب أى الاقتضاء كما فى الشرح كتبه مصححه

يصح

ليصح الاحتجاج) من الفاسق (به على ما أوقع نفسه فيه) من الفسق بل هو الجانى بايجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار (كما قال على رضى الله عنه لذلك الشيخ) الذى سأله روى الاصبغ بن نباتة أن شيخا قام الى على بن أبى طالب رضى الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله أحتسب خطاى ما أرى لى من الاجر شيأ فقال له مه أيها الشيخ عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال (ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب) والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها فى شرح المقاصد (بل المراد به) أى بالقضاء والقدر (إما الخلق) أى خلق الفعل المقدر المقضى (فلا يسلبه) أى فلا يسلب ذلك الخلق العبد (عزمه المصمم (وكسبه) الذى قدمنا أنه محل قدرته والعطف فى قوله وكسبه تفسيرى (اذ لا ينفى خلق الاعمال) أى ايجاد الله تعالى اياها (ذلك) العزم المصمم الذى هو محل قدرة العبد وقوله (وإما الحكم) قسيم لقوله إما الخلق بكسر الهمزة فيهما أى أو المراد بالقضاء والقدر حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (كما فسره الامام على رضى الله عنه لذلك الشيخ) فى بقية القصة ففيها ان الشيخ قال لعلى رضى الله عنه وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا اياه (وهو) أى الحكم (إما أن يرجع الى صفة الكلام) ويكون العطف فى قول سيدنا على والحكم

(قوله بل المراد إما الخلق) أى خلق الاعمال (قوله وإما الحكم) لم يبين أيضا ما هو الحكم الذى فسره الامام رضى الله تعالى عنه (قوله وهو) أى الحكم

تفسير بأيفسر قوله الامر اذ الامر كلام نفسى (أو) يرجع الى صفة (العلم ولاتأثير الكلام ولاللعلم) فى ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق كشف ولايتعلق شئ منهما تعلق تأثير كما لايخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تأثير (فأحرى أن لايسلباذلك) العزم أى فبسبب كون الكلام والعلم لاتأثير لهما وكون الخلق يتعلق تعلق التأثير كانا أحق من الخلق بأن لايسلباذلك العزم والكسب الذى هو محل قدرة العبد وقوله (والاعلام) بكسر الهمزة (أيضا قد يراد به) أى بالقضاء والقدر (نحو قدّرنا إنها لمن الغابرين) أى أعلمنا بذلك لان قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى الخلق أو بمعنى الحكم لايصح إسناده اليهم حقيقة (وقضينا الى بنى اسرائيل) فى الكتاب (الآية) أى أعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر أى أعلمنا لوطا أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وعدّى بالى لتضمنه معنى أوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل وإما الاعلام وأتى بقد التقليلية للاشارة الى أن ورود القضاء والقدر مرادا بهما الاعلام قليل بالنسبة الى ورودهما مرادا بهما الخلق أو العلم (والاوجه) أى الاظهر توجيها (أنه) أى القضاء (يرجع الى) صفة (العلم لا) الى صفة (الكلام الا ان صح فيه أعنى فى المفعول (١) معصية معنى الخبر) بأن يصح أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به ان وقوعه معصية خبر وهو نوع من الكلام النفسى (وكذا الاعلام) اذا كان هو المراد بالقضاء (يرجع اليه) أى الى الكلام (اذ إنما يكون) الاعلام (عنه) أى ناشئا عن الكلام النفسى والجار أعنى الباء فى قوله (ويرجع) متعلق بقوله أجاب والرجع مصدر بمعنى الرد أى ويرد

(قوله فأحرى أن لايسلبا) أى القضاء والحكم (ذلك) أى القدرة (قوله والاعلام أيضا قد يراد به) أى بالقضاء والقدر (قوله يرجع اليه) أى الى العلم قلت قال فى شرح العقيدة القضاء والقدر أمران متلازمان لاينفك أحدهما عن الآخر لان أحدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء فمن أراد الفصل بينهما فقد

(١) معصية الخ كذا فى الاصل ولعل هنا تحريفا كتبه مصححه

معنى (القضاءالى) صفة (العلم أجاب) العلامة بدرالدين محمد بن أسعد (التسترى) تلميذ القاضى ناصرالدين البيضاوى (عن سؤال اليهودى المنظوم) وهوسؤال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودى ويقال ان الذى نظمه هوابن البقى بموحدة وقافين أولاهما مفتوحة وهوالذى قتل على الزندقة فى ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك (حيث قال) الناظم المذكور

(أيا علماء الدين ذمى دينكم * تحيردلوه بأوضح حجة

اذا ماقضى ربى بكفرى بزعمكم * ولم يرضه منى فما وجه حيلتى

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التسترى أجاب (نظما الى الى أن قال) فى جوابه

(فمعنى قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سر مافى الجلية

واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لادراكه بالقدرة الازلية

وصدر) التسترى (حاصله) أى حاصل جوابه النظم (نثرا بأن قال معنى قضاء الله) تعالى (بكفر الكافر أنه تعالى علم بالاشياء الى آخر ماهوحاصل البيتين) ولكن ينبغى أن تعلم ان البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضاء والثانى منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى قضائه تعالى علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم وأما معنى القدر فهواظهاره أى ايجاده تعالى بقدرته الازلية

رام هدم البناء ونقضه وقيل القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام واذا علق بفعل الغير فالمراد به الالزام الاول فقضاهن سبع سموات فى يومين والثانى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وقال الامام الطحاوى فيما رواه عن أصحابنا وأصل القدر سر الله فى خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبى مرسل وقال أبو القاسم الحكيم الترمذى القدر سر الله والقضاء ظهور السر على اللوح المحفوظ والحكم نزوله على العبد فالحكم يقتضى التسليم والقضاء يقتضى الرضا والقدر يقتضى التفويض وهو العلم

ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضاء الى العلم طريق الفلاسفة وأما الاشاعرة فطريقهم رجع القضاء الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد فى شرح المواقف فقال اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو إرادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينى بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء قلنا رجع القضاء الى العلم على الوجه الذى قلناه من طريق الاشاعرة أيضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة المذكورة فى شرح المواقف بأن يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود الاشياء على ماهى عليه فيما لايزال وقدره ايجاده إياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل فى رجع القضاء الى الارادة انه إرادته تعالى الازلية الى آخر مانقلناه عن شرح المواقف (وقد ذكرنا مافيه مغنى) أى غنية (فى ظهور أن لا أثر للعلم وهذا) أمر نذكره سوى ماقدمناه (يزيدك وضوحا) وهو (أنك لو كنت حاسبا) لسير الشمس والقمر (فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا) المذكور (يكون كسوفا)

المفقود الذى ذكر أن ادعاءه كفر وعلى هذا لايصلح أن يرجع الى العلم وبقية مارواه الطحاوى رحمه الله والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة فان الله طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرامه كما قال تعالى لايسئل عما يفعل وهم يسئلون فمن سأل لم فعل فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين قال الشارح حكم الكتاب

أى يوم كسوف حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه (فلما جاء يوم كذا ووقع) ذلك (الكسوف) الذى كنت علمته (هل تظن أن علمك السابق هو الذى أثر فى وجوده) لاسبيل الى أن تظن ذلك (كذلك ما يقع على وفق العلم القديم) لا يؤثر العلم فى وجوده (انما يقع بكسب العبد مختارا فيه وغاية الامر أن الله جل وعلا له كمال العلم فكان علمه محيطا بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم) المخلوق لهم (عند الفعل وعزمهم) المصمم (عليه) الذى هو محل قدرتهم (فلا يبطل التكاليف ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها) أى المخلوقات (فى الاعيان مفصلة من شارحى الطوالع) للقاضى البيضاوى لا يخلو إما أن يريد بوجودها فى اللوح المحفوظ الوجود فى الكتابة أو يريد به العلم (فان أراد الوجود الخطى) أى فى الكتابة (حتى يستلزم) ذلك (حدوث القضاء) لان الكتابة حادثة (فهو) أى فالقضاء بهذا التفسير أولى (بعدم التأثير) وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله (أولى) للاهتمام (وان رد) القضاء (الى العلم فواجب) أى فذلك الرد واجب وهو الذى ارتضيناه آنفا ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال (وأما قوله عليه الصلاة و (السلام فحج آدم موسى لقوله) أى لقول آدم (لموسى أتلومنى على أمر كتبه الله على

مدلول الآية وفيه دليل على أن تخليق الله تعالى لا يعلل بعلة فاعلية لان تخليقه قديم واجب الوجود لذاته وكل ما هو معلول بعلة فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود وكذا لا يعلل تخليقه بعلة غرضية لتعاليه سبحانه وتعالى عن الغرض لانه يستلزم الحاجة الى جبر النقصان بتحصيل ما يكمله والله هو الغنى بذاته الصمد وما سواه من الكائنات مفتقر اليه فيستحيل احتياجه الى غيره ولانه لو كان كل شئ معللا بعلة لكانت علية تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن العلة وهو الله سبحانه وتعالى وأما الحكمة فانها ثابتة فى الافعال الالهية اذ لا يكون فعله سبحانه

قبل أن أخلق الخ فالمراد) ان آدم (حجه) أى ظهر عليه فى المحاجة (فى دفع اللوم) عنه (بعد التوبة) والحديث فى الصحيحين وغيرهما من حديث أبى هريرة بألفاظ منها للبخارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذى أخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذى اصطفاك الله برسالته وبكلامه ثم تلومنى على أمر قد قدر على قبل أن أخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى وقوله (اذ المراد) بيان للمقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود فالمقصود (أتلومنى بعد التوبة على أمر قد قضى على قبل أن أخلق) وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها (للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة و) على (انتفائه) أى اللوم (بعدها) أى بعد التوبة (ويكون قوله) أى قول آدم (كتبه الله الخ حكاية للواقع) لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا (هذا) الذى ذكرناه من أن هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان معنى الحديث ما حملناه عليه هو (موجب الدليل) بفتح الجيم أى الذى اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجماع على الامرين لان الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضى امتناع إجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضى صحة حمل الحديث على ماذكر (فان قيل) حاصل ماذكرتم أن المعاصى واقعة بقضاء الله تعالى وقد

الا لحكمة ولا تكون عاقبة مفعولا نه الا حميدة وحسنة وهى إما ظهور كمال قدرته وقهره وغناه كما فى خلق الشرور أو ظهور لطفه ورحمته كما فى خلق الخيرات وأما قوله تعالى وهم يسئلون فانه يدل على أن أهل التكليف يسئلون عن أفعالهم ولقائل أن يقول قوله تعالى وهم يسئلون وان كان منأكدا بقوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين وبقوله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون الآية يأباه قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان فالجواب أن يوم القيامة يوم طويل وفيه مقامات فيصرف كل واحد من السلب

تقرر أنه (يجب الرضا) أى رضا العبد (بالقضاء اتفاقا فيجب) حينئذ الرضا (بالمعاصى) التى منها الكفر (وهو باطل اجماعا) لان الرضا بالكفر كفر اجماعا (قلنا الملازمة) بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصى (ممنوعة) فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها (بل) يجب (الرضا بالقضاء) أى حكم الله تعالى الصادر عنه (لا بالمقضى اذا كان منهيا) عنه وهو المعصية (لان الاول) أى القضاء (صفته تعالى) وتقدس (والثانى) أى المقضى (متعلقها الذى منع منه) سبحانه (ثم وجد على خلاف رضاه تعالى) على ما عرفت من الفرق بين الارادة والرضا على ما عليه أكثر أهل السنة (من غير تأثير للقضاء فى ايجاده ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء) لما قدمناه فى تقرير رجع القضاء الى العلم أو الى الارادة هذا تقرير ما فى المتن وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى انما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى وحينئذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد فى شرح المواقف فقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا وبالله التوفيق * (الاصل الرابع) فى بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شئ (قال الامام الحجة) حجة الاسلام (انه) سبحانه

والايجاب الى مقام غير مقام الآخر توفيقا اه (قوله الاصل الرابع قال الامام الحجة الخ) قلت الثابت عند مشايخنا أنه قد زعم جمهور المعتزلة أن ليس فى مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا ولو كان ذلك فى مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيها بخيلا جائرا

و (تعالى متفضل بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) وهو الايجاد لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (و) هو سبحانه (متطول بتكليف العباد) أى متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهى والطول الفضل والزيادة والمتطول والمتفضل تفنن فى العبارة (وليس الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه (وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك) أى كل من الخلق والتكليف (لما فيه من مصلحة العباد اهـ) كلام حجة الاسلام * واعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أمورا خمسة اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض عن الآلام (وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق بل) الذى اشتهر ذكره عنهم أنه (اذا خلق) العبد (وكلف) بالبناء للمفعول فيهما (وجب إقداره) على الافعال التى كلف بها (وازاحة علله وكل ما كان أصلح ما يمكن له فى الدنيا والدين أو فى الدين فقط مذهبان لهم) الاول للبغداديين والثانى للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة الامور الخمسة التى قدمنا ذكرها (قال امام الحرمين) فى الارشاد (بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين) من

مانعا حقا مستحقا وغاية ما يقدر عليه مما اصلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدوره من مصلحته وكما فعل بالنبى صلى الله عليه وسلم غاية ما فى مقدوره من المصلحة فعل بأبى جهل وليس له عليه صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبى جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما نعل جائرا محابيا بل فعل غاية ما فى مقدوره من مصلحة أبى جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له البتة وقد رجع الى هذا بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ثم الاصلح عند البغداديين منهم ما هو الاصلح فى الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والاصلح هو الانفع وشبهتهم التى يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكيم اذا كان آمرا بطاعته محبا لها مريدا فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به الى طاعته اذا كان قادرا على أن يعطيهم ذلك وكان بذله اياه لا يخرجه عن استحقاق الوصف

المعتزلة من أن العبد اذا خلق وكلف الى آخر ما ذكرنا مانصه (فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء باكمال العقل لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم) يعنى البصريين ولم يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الامام فى الارشاد أولا عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وانه اذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم وإقدارهم وازاحة عللهم ثم نقل عن البصريين منهم انهم أنكروا معظم ذلك يعنى ايجاب ابتداء الخلق وايجاب اكمال العقل كما دل عليه كلامه ونقل اجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على أن الرب سبحانه اذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركه هملا بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعنى المعتزلة انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح فى الدين وانما الاختلاف فى فعل الاصلح فى الدنيا وهذا النقل فيه تجوز فظاهره يوهم زللا فقد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء باكمال العقل

بالحكمة ومنعه لا ينفعه وكذا اذا كان له عدو يدعوه الى موالاته ويحب رجوعه الى طاعته فلن يجوز أن يعامله من الغلظة واللين الا بما يعلم أنه أنجع فيما يريد منه وأدعى له الى ترك ما هو فيه من عداوته فان عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعلم ان أحدهما أدعى لعدوه الى الموافقة والانابة والآخر دون ذلك ففعل الادون وترك أن يفعل الاصلح الادعى وكلاهما فى قدرته عليهما بمنزلة لا يضره بذلهما ولا ينفعه منعهما كان عند الحكماء جميعا مذموما خارجا عن استحقاق الوصف بالجود والحكمة فلما كان هذا فيما بيننا على ما وصفنا وكان الله عز وجل قادرا رحيما جوادا عليما بمواضع حاجة عباده آمرا لهم بطاعته وترك عداوته والرجوع الى ولايته ولا يضره الاعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم الا أصلح الاشياء لهم فى دينهم وأدعى الى طاعته سقما كان ذلك أو صحة لذة أو ألما آمنوا أو كفروا

لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا الذى مذهب منهم (فالذى ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف اهـ) كلام الارشاد وبه يظهر أن منشأ التوهم اطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع فى كلام الامام أولا (ثم قال الحجة) حجة الاسلام فى الرسالة (رداعليهم المراد بالواجب أحد أمرين إما الفعل الذى فى تركه ضرر إما آجل) أى فى الآخرة عرف بالشرع (كما يقال تجب طاعة الله أو عاجل) أى فى الدنيا وان عرف بالعقل (كما يقال يجب على العطشان الشرب كى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة فى الاقتصاد (وإما أن يراد به الذى عدمه يؤدى الى أمر محال كما يقال وجود المعلوم) أى ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدى الى محال وهو أن يصير العلم جهلا فان أراد الخصم) وهو المعتزلى بقوله ان ابتداء الخلق مثلا واجب (المعنى الاول) وهو أن فى تركه ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرر) ولحوق الضرر محال فى حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (أو أراد المعنى (الثانى) وهو أن عدمه يؤدى الى محال (فهو مسلم) حيث نظر الى أن ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شئ (لابد من وجود) ذلك الشئ (المعلوم) وقوعه (أو) أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا (معنى ثالثا فهو غير مفهوم اهـ) كلام الحجة وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثانى وهو الذى عدمه يؤدى الى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل فقال (واعلم أنهم) يعنى المعتزلة (يريدون بالواجب ما) أى فعلا (يثبت بتركه نقص فى نظر العقل) والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص (بسبب ترك مقتضى قيام الداعى) الى ذلك الفعل

أطاعوا أو عصوا قال الله تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال وما أرسلنا فى قرية من نبى الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء وذلك أن يعاملهم بمختلف

وحذف

وحذف متعلق النقص للعلم به مع تعظيم جناب البارى تعالى عن أن يجرى اسمه على اللسان مع اضافة هذه الكلمة المستهجنة (وهو) أى الداعى (هنا كمال القدرة) الالهية (والغنى) المطلق (مع انتفاء الصارف) عن ذلك الفعل (فتركه المراعاة المذكورة) فيما مر بعناها الا بلفظها وهى مراعاة ما هو أصلح للعبد فى الدين فقط أو فى الدين والدنيا (مع ذلك) أى مع قيام الداعى وانتفاء الصارف (بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب) ما اقتضاه قيام الداعى (أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه) سبحانه (عما لا يليق وهذا) الذى يريدونه هو (المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام) فان حاصله أن عدم الفعل يؤدى الى محال فى حقه سبحانه وتعالى (وظاهر تسليم الحجة رحمه الله) المعنى الثانى (أنهم اذا قصدوا) معنى قولنا (المعلوم يجب وقوعه فهو) معنى (صحيح ومراده) أى مراد حجة الاسلام رحمه الله (تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط) لهذا المعنى (لا) تسليم اطلاقه (مع موضوعه) أى مع تسليم ما وضع له عندهم وهو أن الواجب ما يثبت بتركه نقص فى نظر العقل وهو فيما نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين المذهب الاعتزالى وانما مراده أن ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وأن ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدى الى محال هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملاق لمقصود أهل الاعتزال (والا) أى وان لا يكن ذلك مراد حجة الاسلام بأن سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه فى كلامهم على ما قدمناه (لزم) أن يسلم (أن كل أصلح) للعبد (يجب وقوعه) له (لان كل ما علم وقوعه) للعبد (فهو الاصلح) له (عندهم) زعمامنهم أن هذا مبالغة فى تنزيه البارى تعالى (اذ لا يخفى أن كل مسلم فانما يقصد المبالغة فى تنزيه البارى سبحانه عما ينسب اليه فلا يمكن القول بوجوب الاصلح) على الله سبحانه (الا مع القول بأن كل ما وقع فى الدارين فهو الاصلح) للعباد لما مر عنهم من أنه يثبت بتركه ما لم يقع منه نقص فى نظر العقل وهو محال فى حقه سبحانه (وصرح الامام) يعنى امام الحرمين (بفهم هذا المعنى من كلام) أبى القاسم

(الكعبى) وهو من رؤس معتزلة بغداد (وصرح) أى الامام (بأنهم) يعنى معتزلة بغداد (قالوا ان تخليد الكفار فى النار والاغلال أصلح لهم) فى الآخرة (وكذا الاصلح للفسقة عندهم فى الدنيا أن يلعنهم و يحبط أعمالهم) واذا انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام فى الارشاد لان كلا من الامرين عناد ومكابرة فى الضروريات (فحقيقة الخلاف بيننا وبينهم (فى موضعين) أحدهما (كون كل واقع روعى فيه الاصلح للعباد و) الثانى (أنه لو لم يكن كذلك) أى لو لم يكن كل واقع روعى فيه الاصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصلح لهم (كان) وقوعه (نقصا) لما مر من أن المنع من الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علمت أن قولهم فى كل منهما خطأ لما لزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه (ولزمهم) مع ذلك (خطأ ثالث فقالوا به وهو) أى ذلك الخطأ (عدم قدرته على اصلاحهم) يعنى الكفار والفسقة (وهدايتهم) من ضلالتهم ولزومه لهم من قولهم بوجوب الاصلح وتفسيرهم الواجب بأنه الذى لا يمكن أن يقع غيره (اذ) قد (كان من معلومه تخليدهم فى النار) الذى هو أصلح لهم عند المعتزلة (ووقوع خلاف معلومه) تعالى (محال) لما مر من استلزامه المحال الذى هو الجهل (فلا تتعلق القدرة به) أى بالوقوع المذكور لما تقرر من أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة لما تقرر (وقد) ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الارادة به (قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا) وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة أى

الاحوال على ما يرى الاصلح والادعى الى الحق (قوله وقال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا الى غير ذلك من الآيات) قلت نحو قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقد أجمع المسلمون وأهل الاديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصى وكشف

مهتدين أو ضالين (الى غير ذلك من الآيات المفيدة فى الاستعمال العربى) المتعارف لاهل اللسان (كون مقابل الواقع مما يدخل تحت) مشيئته تعالى فيكون داخلا تحت (قدرته سبحانه و) (تعالى وكونه لا يفعله) أى انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء (على موافقة العلم) بأنه لا يفعله (لا يسلبه الامكان الذاتى) المقتضى لصحة تعلق القدرة به (وذلك) أى الذى سلب الامكان الذاتى فكان ممتنعا لذاته كاجتماع الضدين (هو الذى لا تتعلق به القدرة) لعدم صلاحيته لتعلقها لا اقصور فى القدرة (فاستحالته) أى استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى (لغيره) وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (لا لذاته) والحاصل أن ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتى المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل (وليس لهم) أى للمعتزلة (فى هذا المطلوب) وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى (مستمسك) بفتح السين أى شئ يستمسكون به (مستمسك) بكسرها أى له استمساك أى أدنى قوة (ونحن) معشر أهل السنة لا ندين الله تعالى بما زعموه بل (ديننا) الذى ندين الله به اعتقاد (أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل) كما نطق به كتابه العزيز فى

مابهم من الضرر وبازالة مابهم وبأهل عنايتهم من المرض وتبديل ذلك بالعافية وبأن الايجاب عليه ينافى الالوهية وبأن ابليس استمهل الزمان الطويل بقوله أنظرنى الى يوم يبعثون فأمهله الله تعالى بقوله انك لمن المنظرين ثم انه بين أنه انما استمهله لاغواء الخلق وكان تعالى عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن يمهله ويمكنه من المفاسد العظيمة وبأن الله تعالى من على العباد بقوله تعالى بل الله يمن عليكم أن هداكم فلو كان الاصلح على الله تعالى واجبا لما صح الامتنان لان اعطاء ماهو الواجب لا يكون منة والجواب عن شبهتهم بأن منع الاصلح لا يكون بخلا اذا كان مشتملا على حكمة بل عدلا والله تعالى أعلم

الآيات الثلاث المشار اليها وهى قوله تعالى ان الله يفعل مايشاء وقوله تعالى ان الله يحكم مايريد وقوله تعالى لايسئل عما يفعل (كل عوض وابتداء) أنالهما خلقه سبحانه (من الرزق) فهو (فضل منه) عليهم (بلا استحقاق) عليه تعالى (لا يقبح منه تركه اذا استحقاق ذلك) الرزق (انما يكون لغير المملوك فأما المملوك بجملة هويته) أى ذاته المشخصة (وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله) على مالكه (أجرا ورعاية مصلحة فضلا عما) أى عن أن يستحق رعاية ما (هو الاصلح وهو) أى والحال أن ذلك المملوك (مستحق عليه) ذلك العمل لمالكه أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه فرجع قوله هو إما المملوك و إما العمل (وغاية ما فى منع الرزق أنه نوع إماتة) لمن منعه من الخلق (وله تعالى (أن يميتهم انفاقا) مناومنهم وقد رد المصنف تمسكهم بقولهم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال (وليس يلزم فى تمام الكرم ونفى البخل) بالنسبة (للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة فى الاحسان الى كل عبد بل هو) سبحانه (الحكيم) ذو الحكمة وهى عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع (يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء) دون ايجاب يسلب الاختيار والمشيئة (كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء له سبحانه كمال الصفات) التى دلت عليها أسماؤه الحسنى الواردة فى الكتاب والسنة ويسمى معظمها صفات أيضا (من الكريم) وقد قيل فى معناه إنه المتفضل الذى يعطى من غير وسيلة ولا مسئلة (والمتجاوز) الذى يعفو عن العقاب ولا يستقصى فى العتاب وقيل معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفائسها (والجواد) وهو الواسع العطاء (وشديد العقاب وعدم بعضها نقص) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات) أى أمورا تتعلق الصفات بها (فانقسم الخلق) لذلك (الى شقى بعدله وسعيد بفضله) كما قال تعالى فريق فى الجنة وفريق فى السعير (مع أن الفضل

والكرم

والكرم تعلق بالكل) البر والفاجر والمؤمن والكافر (فان الكافر منعم عليه فى الدنيا على رأى القاضى) أبى بكر منا كالمعتزلة أنعم عليه خالقه تعالى (بما خوّله) أى أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وأمور يلتذبها (الا أن) الشيخ أبا الحسن (الاشعرى) ذهب الى أن ما أوتيه الكافر فى الدنيا من قوى وملاذ استدراج له فهى فى الحقيقة نقمة عليه (قال) مبينا ماذهب اليه (اذا كان ذلك) الامر الذى ناله فى الدنيا (قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة) بل هو نقمة (قال الله تعالى أيحسبون أن ما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات بل لايشعرون) فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم فى الخيرات خبر أن وقوله بل لايشعرون انتقال الى بيان أنهم كالبهائم لاشعور لهم ليتأملوا فيعلموا أن ذلك الامداد استدراج لامسارعة فى الخير وقد نصر المصنف مذهب القاضى فقال (لكن تكرر فى القرآن حكاية قول الانبياء للكفار) الذين بعثوا اليهم (فاذكروا آلاء الله) أى نعمه (فالحق أنها فى أنفسها نعم وطغيانهم) واقع (باختيارهم) فلا تخرج به عن كونها نعما فى أنفسها (وان كانت) تلك النعم (سببا) للتمادى على ماهم عليه لاعتقادهم أن ماهم عليه من الضلال مرضى لخالقهم وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (فلم تلجئهم) تلك النعم الى الكفر * واعلم أن الاشعرى لاينكر كونها تسمى نعما انما يذهب الى أن حكمة ايصالها اليهم استدراجهم لتكون الحجة عليهم أبلغ لاأن ينعموا بها فى الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لايعلمون (واختلف مشايخنا) معشر الحنفية (فى أنه) هل (يستجاب للكافر دعوة فقيل لا) يستجاب له دعوة فى أمر الآخرة (ولا) فى (أمر الدنيا) وان نالته فيها نعم ونفى الاستجابة منقول فى معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك فى تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال وبها استدل لهذا القول وفى شرح العقائد اختلف المشايخ فى أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور وجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وماجرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز

وقوع الاستجابة أقرب وعليه جرى الروياني من الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسئلة (فما) أي فعلى هذا القول وهو نفي استجابة دعائه ما (قد يقع عند دعائه) من الامور التي يدعو بها (كان منجزا في علم الله تعالى له غير معلق فيه) أي في علم الله تعالى (بدعائه وقيل نعم) يستجاب له (في أمر الدنيا) لا في أمر الآخرة لان في قوله تعالى انك لمن المنظرين بعد حكاية قول ابليس رب أنظرني الى يوم يبعثون إجابة لابليس والى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي ولما كان القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم أن الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا مع أن الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر نفى المصنف رحمه الله هذا الوهم بقوله (ومع هذا) أي ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعاء الكافر (فرحمته) تعالى (سبقت غضبه) كما نطق به الحديث الصحيح (حتى إن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر) من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور أي مواضع ظهور آثار الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله مظاهر (أرأيت) أيها المتأمل (أهل النار أكثر حصى) أي عددا (من أهل الجنة من الحور والولدان ومؤمني الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه أبدا) كما ورد في حديث الاسراء في صحيح مسلم وغيره واعلم أن من عادة العرب أن يعدوا ما استكثروه بالحصى بأن يجعلوا لكل فرد من أفراده حصاة ثم يعدوا الحصى فاذا قصدوا عد جمعين كثيرة أفرادهما وجعلوا لكل فرد حصاة كان الاكثر عددا أكثر حصى (قال الحجة) حجة الاسلام (في دفع قولهم) أي المعتزلة بوجوب الاصلح (اذا لم يتضرر) تعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه) تعالى (ثم مصلحة العباد) انما هي في (أن يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء) أي الدنيا (معرضين لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا وهذا تلخيص لكلام

حجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد فى أن يخلقهم فى الجنة فأما أن يخلقهم فى دار البلايا ويعرّضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما فى ذلك غبطة لاولى الالباب (وأنت قد علمت) كما قدمناه (أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه) أى كون ذلك الامر الواجب (لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال وهو اتصافه) تعالى (بما) أى بالبخل الذى (لا يجوز عليه على زعمهم) متعلق بقوله لاستلزامه (فلا يكون) تعالى (بهذا) أى بسبب هذا (الوجوب معرّضا) بفتح الراء كما ألزمهم به الحجة (لان التعريض له) أى للضرر (انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير فى فعل ذلك الامر الواجب وتركه) كما ينبئ عنه التعبير بالترك فى قول حجة الاسلام إما أن يراد بالواجب الفعل الذى فى تركه ضرر (وليس هذا) الذى قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح (كذلك) أى مبنيا على التخيير (لان حاصل كلامهم فيه سلب قدرته) تعالى (عن ترك ما هو الاصلح) فليس قادرا عليه عندهم (لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به فلذا) أى فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح (حكموا بأن كل ما علم كونه) أى وقوعه ووجوده (من خلود أهل النار فيها وعن الفساق وحبط أعمالهم على قولهم هو الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا يجب أن لا يتصف) تعالى (بنقص و) كقولنا يجب (وقوع وعده) تعالى (فالسبيل الى دفعهم انما هو منع كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به) تعالى أى البخل الذى زعموا لزومه (بتقدير أن لا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما فى وسعه) أى طاقة ذلك الملك العظيم (أو) أن لا يعطى كل فرد من العبيد (مصلحته) وقوله (جبرا) حال مما تضمنه يعطى أى حال كون ذلك الاعطاء جبرا أى مجبرا عليه دون اختيار (بعد أن عرّفه) أى عرّف كل فرد من العبيد يعنى المكلفين (طريقها) أى المصلحة (وأقدره) أى جعل له قدرة عليها وعلى خلافها (ولم يجبره على خلافها وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو

الاصلح وبلزوم مالايليق بتقدير عدم اعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما فى الوسع (إلا صادرا عن نقص فى الغريزة) أى الطبيعة بمعنى أنه صادر عن عقل ناقص فعبر عن نقص العقل الذى يختل معه الفهم بنقص الغريزة (وكذا كون الخلود فى النيران أصلح لمن فعل بهذلك) الخلود فيها (من مشاهدة جمال رب العالمين فى أعالى الجنان أو) كونه أصلح من (مجرد) نعيم (الجنان) صادر عن نقص فى الغريزة أى خلل فى العقل (وهذا) القول أيضا أعنى كون الخلود فى النيران أصلح (انكار للضروريات) من انتهى اليه كان معاندا فيسقط الكلام معه (ومن مشهور دفعهم) أى دفع المعتزلة بابطال مازعموه (مناظرة أبى الحسن (الاشعرى مع) أبى على (الجبائى) رأس المعتزلة فى أواخر الثلثمائة فما بعدها (وكان الاشعرى تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار إماما فى السنة قال) أى الاشعرى (له) أى للجبائى (لو أن صبيا مات فرأى منزلة رفيعة) فى الجنة (لبالغ مسلم فقال يارب لم تدم حياتى حتى أبلغ فأجتهد) فى الطاعة (فأنال) منزلة رفيعة (مثله قال) أى الجبائى (يقول الله تعالى له) أى للصبى (علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك الموت فى) سن (الصبا قال) أى الاشعرى للجبائى (فينادى) حينئذ (الكفار من دركات لظى يا الهنا لما علمت أنا اذا بلغنا عصينا فهلا أمتنا فى الصبا) فانا راضون بما دون منزلة الصبى (فانقطع الجبائى وتاب الامام الاشعرى) عن الاعتزال ورجع الى ما كان عليه السلف وأخذ فى نقض قواعد المعتزلة قال المصنف (و) قد (استغنينا بهذا) أى بما سقناه فى الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح (عما ذكره) حجة الاسلام (فى الاصل السابع) لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والاصل السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقد رأى المصنف أن الانسب ايرادهما معا فى الاصل الرابع * واعلم أن المشهور أن مناظرة الاشعرى والجبائى فى ثلاثة اخوة أحدهم مطيع مات على الطاعة والآخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيرا كما هو مذكور فى

المواقف وأول شرح العقائد ولما رأى المصنف أن ما فى عقيدة حجة الاسلام ينطبق مقصوده على ذلك أورده حكاية بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت شعرى بم يجيب المعتزلى عن مسئلة نفرضها عليهم وهو أن نفرض مناظرة فى الآخرة بين صبى مات مسلما وبين بالغ مات مسلما أى طائعا الى آخر كلامه فلم يجعل ماذكره عين حكاية الاشعرى والجبائى وقيد الصبى بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بناء على القول بأن اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو الجارى على أصول المعتزلة والراجح عندنا والله أعلم (الاصل الخامس فى الحسن والقبح العقليين) وهو الاصل الثامن فى كلام حجة الاسلام وقد أوسع فيه المصنف فبدأ بتحرير محل النزاع فيهما بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره أنهما يطلقان لثلاثة معان ليس الاول ولا الثانى منها محلا للنزاع وانما محل النزاع المعنى الثالث فقال (لا نزاع فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و) صفة (النقص كالعلم والجهل) وكالعدل والظلم فان العقل يستقل بادراك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم (ورد شرع أم لا و) كذا لا نزاع فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبح (بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه) فانه عندهم حسن (و) بالنسبة الى (أوليائه) فانه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملاءمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملاءمة الطبع ومنافرته لان ملاءمة الغرض أعم كما يظهر للمتأمل وملاءمة الطبع كحسن

(الاصل الخامس فى الحسن والقبح العقليين لا نزاع فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص) قلت صفة الكمال كل صفة توجب ارتفاع شأن المتصف بها وصفة النقص كل صفة توجب انحطاط شأن المتصف بها (كالعلم والجهل ورد الشرع) بهما (أولا و بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها) أى موافقة غرض الفاعل ومخالفته (كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه

الحلو وقبح المر فالعقل يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا وفاقا منا ومنهم (وانما النزاع) بيننا وبينهم (فى استقلاله) أى العقل (بدركه) بسكون الراء أى ادراك ماذكر من الحسن والقبح (فى حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم) هما بهذا المعنى عقليان قالوا بيانا للمراد هو (بجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى فى الفعل بالمنع) متعلق بقوله حكم الله أى ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (على وجه ينتهض) معه الفعل (سببا للعقاب اذا أدرك) العقل (قبحه) قالوا (و) يجزم العقل (بثبوت حكمه جل ذكره فيه) أى فى الفعل (بالايجاب له والثواب بفعله) أى ايجاده فى الخارج (والعقاب بتركه اذا أدرك) ظرف للجزم أى يجزم العقل بذلك وقت ادراكه (حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) القول من المعتزلة (بناء) منهم (على أن للفعل فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين) أى يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم (أو) أن للفعل حسنا وقبحا ثابتا له (لصفة) أى لاجل صفة (فيه) حقيقية توجبهما له كما ذهب اليه الجبائية وقوله (قد يستقل) صفة ثانية أى حسنا وقبحا يوصفان بأنهما ذاتيان أو انهما للصفة وبأنه قد يستقل (بدركهما) بسكون الراء أى بادراكهما (العقل فيعلم) أى العقل والاسناد مجازى والمراد أن العاقل لادراك عقله الحسن والقبح

وانما النزاع فى استقلاله) أى استقلال العقل (بدركه فى حكم الله تعالى) يعنى كونه مناط المدح عاجلا والثواب آجلا أو للذم والعقاب (فقالت المعتزلة نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى فى الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب اذا أدرك قبحه وبثبوت حكمه جل ذكره فيه بالايجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه اذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) أى قول المعتزلة (بناء على أن للفعل فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه) أى فى الفعل (قد يستقل بدركهما) أى الحسن والقبح الذاتى وما للصفة (العقل) بالرفع فاعل يستقل (فيعلم)

المذكورين

المذكورين يعلم (حكم الله تعالى باعتبارهما فيه) متعلق بحكم والضمير للفعل أى يعلم حكم الله تعالى الكائن فى الفعل المتعلق به (وقد لا) يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فى الفعل (فلا يحكم) فيه (بشئ حتى يرد الشرع) كاشفا عن ذلك الحسن والقبح (كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) اذ لا استقلال للعقل بادراك الشئ منهما (وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح) ذاتيان ولا لصفة توجبهما (وانما حسنه ورود الشرع باطلاقه) أى الاذن لنا فيه (وقبحه وروده بحظره) أى بالمنع لنا منه (واذا ورد) الشرع (بذلك) أى باطلاقه لنا أو بحظره (فحسناه أو قبحناه) أى حكمنا بأنه حسن أو قبيح (بهذا المعنى) وهو كونه مأذونا لنا فيه ومحرما علينا (فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين) الحسن والقبح (كحاله قبل وروده) فى أنه ليس

العقل (حكم الله تعالى باعتبارهما) أى باعتبار الذاتى والصفة (فيه) أى فى العقل (وقد لا) أى وقد لا يدرك (فلا يحكم بشئ حتى يرد الشرع لحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه فى حكم الله أعنى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا وللذم والعقاب هو العقل لا بمعنى انه لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات بل بمعنى أنه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا وان لم يرد كما أنه يحكم على الله تعالى بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له أن يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل والشرع مبين (وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وانما حسنه ورود الشرع باطلاقه وقبحه وروده بحظره واذا ورد) النقل (بذلك) أى بالاطلاق أو الحظر (فحسناه أو قبحناه بهذا المعنى فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين) أى الحسن والقبح (كحاله قبل وروده) فكما أنه قبل ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فكذلك بعد ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى

حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهما وله ولولا ورود الشرع لم يعرفا (فلا يجب قبل البعثة شئ) عند الاشاعرة (لا ايمان ولا غيره ولا يحرم) قبل البعثة (كفر) وانما وجب الايمان وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع (وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة) وهو أن العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب و يدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه الا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع قالوا نعم ما قصر العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال يأتى الشرع كاشفا عن حسن وقبح فيه ذاتيين أو لصفة وخالفهم الحنفية فى هذا الاطلاق ثم اختلفوا أعنى الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام فلا يقضى العقل فى شئ منها بمقتضى ما أدركه الا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل أو المتوقف على

تقدم هو الشرع لا بمعنى انه لا فائدة للعقل فانه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل بل بمعنى انه قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينبغى أن يكون مأمورا به أو منهيا عنه شرعا فالشرع هو المثبت والمبين ولو عكس القضية فحسن ما قبحه و بالعكس لم يكن ممتنعا (فلا يجب قبل البعثة شئ لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة) قلت الذى قالته الحنفية رحمهم الله ان الحاكم والموجب فى حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى تقدم هو الله تعالى تعالى أن يحكم غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله تعالى وإيقافه وان لم يرد الشرع إما بلا كسب كحسن الصدق النافع أو معه لكن لا بطريق التوليد أو الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منها ليس

ورود الشرع أكثر الاحكام دون أحكام خاصة منها وسيأتي في المتن تفصيل ذلك (ثم اتفقوا) أي الحنفية (على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب) أمور على الله تعالى كوجوب (الاصلح) للعباد (على ماقدمناه) عن المعتزلة في الاصل الرابع (ووجوب الرزق و) وجوب (الثواب على الطاعة و) وجوب (العوض في ايلام الاطفال والبهائم ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات) مرتكبها (بلا توبة) وقوله (بناء) مفعول لاجله وعلة لقوله نفي أي اتفق الحنفية على نفي مافرعته المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقليين من الامور المذكورة وذلك النفي للبناء من الحنفية (على منع كون مقابلاتها) أي مقابلات الامور التي أوجبتها المعتزلة (خلاف الحكمة) وتلك المقابلات كفعل غير الاصلح ومنع الرزق وما على منوالهما (بل) قالت الحنفية (ماورد به السمع) أي المسموع من الكتاب والسنة (من وعد الرزق و) وعد

للعقل مدخل في معرفته فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في البعض والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادي لامولد وأن مدخله ليس مطلقا وبينه وبين مذهب الاشاعرة من وجهين أنه قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وان لم يرد الشرع من الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وان كان في أول أقواله مثلا وحرمة تكذيبه والالزم الدور أو التسلسل وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ماورد به الشرع أو قبحه لافهم الخطاب وصدق الناقل فقط فالعقل ليس بمعتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف لان الافعال مسندة الى الله تعالى خلقا ولان الوهم يعارضه كثيرا فلا يكلف بالايمان العاقل قبل البلوغ (١) وشاهق الجبل قبل ادراك الدعوة وزمان التجربة فلا يعذب ان لم يعتقد اكفرا ولا ايمانا خلافا للمعتزلة

(١) هكذا في الاصل وانحرر العبارة فان النسخة سقيمة كتبه مصححه

(الثواب على الطاعة و) على (ألم المؤمن و) على ألم (طفله حتى الشوكة يشاكها) المؤمن (محض فضل وتطول منه) تعالى دون وجوب عليه عز وجل (لابد من وجوده) أى وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه (لوعده) الصادق (لانحصى ثناء عليه سبحانه هو كما أثنى على نفسه) واعلم أن الشيخ عز الدين أنكر فى قواعده كون المصيبة من ألم وغيره يؤجر عليها وخطأ من قال ذلك لان المصيبة ليست من كسبه والمرء انما يؤجر على عمله وكسبه قال تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاسنوى بأنه خلاف نص الشافعى المستند الى حديث عائشة وهو فى الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه ونص الشافعى هو ما فى الام فى باب طلاق السكران ولفظه ان قال قائل هذا أى السكران مغلوب على عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله قيل المريض مأجور مكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب اه فقد جعل المريض مأجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعى رضى الله عنه على أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا به مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق انما يرى أن المرض مكفر من حيث إنه عقوبة عاجلة تمحص الذنوب كما أن عقوبة الآخرة تمحص ذنوب المؤمنين (وما لم يرد به سمع) أى دليل سمعى (كتعويض البهائم) عن آلامها (لم نحكم بوقوعه وان جوزناه) عقلا (على ما سنذكره) ولما بين المصنف رحمه الله ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التى بنوها على أصل الحسن والقبح الذى وافقوا فيه المعتزلة أخذ يبين وفاقهم للمعتزلة فى نفى تكليف ما لا يطاق فقال (ولا أعلم أحدا منهم) أى الحنفية (جوز) عقلا (تكليف ما لا يطاق) فهم فى هذا مخالفون للاشعرية فى تجويزهم اياه عقلا والمراد أنهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته أما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كايمان

من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان التكليف به جائز عقلا واقع وفاقا (و) الحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين (اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم) هو مرفوع بقوله يعلم نائب عن الفاعل أي اذا علم ثبوت حسن أو قبح في فعل من أفعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم (لله) تعالى (في ذلك الفعل تكليفي) بالرفع نعت لقوله حكم (فقال الاستاذ أبو منصور) الماتريدي (وعامة مشايخ سمرقند) أي أكثرهم (نعم) يعلم على هذا الوجه (وجوب الايمان بالله و) وجوب (تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه) تعالى كالكذب والسفه (و) وجوب (تصديق النبي عليه السلام وهو) أي ماذكر من الايمان والتعظيم وماذكر معهما (معنى شكر المنعم) فان قيل شكر المنعم أعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد جميع ما أنعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلقه له كصرف البصر الى المشاهدات والنظر الى ما يفيد دلالتها على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه والسمع الى تلقي أوامره ونواهيه ووعده ووعيده قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى (وروى) الحاكم الشهيد (في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله) انه قال (لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض) وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (وعنه) أي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال (لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم

(قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما) أي الحسن والقبح (في فعل حكم لله في ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وهو معنى شكر المنعم وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وعنه لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم) قلت قال في الفصول المذهب أن العقل معتبر شرطا لا سببا للصحة مطلقا

ونقل هؤلاء) يعني الاستاذ أبا منصور وعامة مشايخ سمرقند (مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الاول) والمهيع الطريق وقيل الطريق الواضح وليس للتقييد هنا بالوضوح كبير معنى (قالوا) يعني الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند (العقل عندهم) أي المعتزلة (اذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا) معشر من ذكر من الحنفية (الموجب) لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل (هو الله تعالى) يوجبه على عباده ولا يجب عليه سبحانه شئ باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم (والعقل) عندنا معشر من ذكر من الحنفية (آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه) بسكون الطاء واضافة المصدر الى المفعول أى اطلاع العقل بأن يطلعه الله (على الحسن والقبح الكائنين فى الفعل) والحاصل أن العقل عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب عادى لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية و بين الاشاعرة أن الاشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله تعالى الا بعد بعثة نبيٍّ وهؤلاء الماتريدية يقولون قد يعرف بعض الاحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار وإما مع كسب بالنظر وترتيب

ولا وجوب عند انضمام أمر آخر كارشاد وتنبيه ليتوجه الى الاستدلال أو ادراك مدة التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علما لذلك كالبلوغ الغالب كما له عنده لتمام التجارب وتكامل القوى أولا كما فى شاهق الجبل وليس فى تقديرها فى حقه دلالة بل فى علم الله تعالى ان تحققت (١) لموته والافلا ويحمل قول أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد فى الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس و يعذر فى الشرائع الى قيام الحجة ومن المشايخ حتى أبي منصور رحمه الله من حمله على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية والاول هو الموافق لظاهر النص والرواية اهـ والله تعالى أعلم

(١) هكذا فى الاصل وحرر كتبه مصححه

المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبي كأكثر الاحكام (وأشار بعضهم) أي بعض مشايخ سمرقند (الى أن مأخذ هذا النقل عنهم) أي عن المعتزلة هو (قولهم بوجوب رعاية (الاصلح) للعباد (عليه تعالى عن ذلك) سبحانه (فانه) أي الشأن (اذا أدرك العقل الحسن في الفعل أوجب وجوده منه تعالى واذا أدرك (القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى) أي أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح (قلنا) رد المانقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل عندهم ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة ماذكر (بل) معناه أن العقل (اذا علمه) أي اذا علم حسن الفعل (عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الامر أعني استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل) في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو (أن العقل اذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا) وهو أن يستلزم ترك الفعل قبحا (في فعل يصح نسبته اليه تعالى و) نسبته (الى العباد كايصال رزق الفقير) اذ يصح أن ينسب الى الله تعالى بأن يقال أوصل الله رزق فلان و يصح أن ينسب الى العبد فيقال أوصل فلان رزق فلان (أدرك وجوب وقوعه) جواب اذا أي أدرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل (منه سبحانه) وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله (أي لابد منه) لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقراء من نوع الانسان وايصاله فعل حسن لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر (لاستحالة غيره) أي عدم الوقوع أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى (وأدرك) أي العقل (أمره سبحانه عباده بذلك) الفعل (الحسن كالزكاة) أي التزكية وهي ايتاء المقدار الذي قدره تعالى من الرزق لمستحقها (بناء على اختيارهم) ذلك الايتاء فوجوب ايصال الرزق بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر (بخلاف وجوبه) أي الفعل المذكور (عليه) تعالى (بالمعنى الذي قالوا) أي الماتريدية وعامة

مشايخ سمرقند فى نقل مذهب المعتزلة (حيث) اقتضى مانقلوه عنهم أن العقل اذا أدرك الحسن أو القبح (لايمكن ترك مقتضاه) أى مقتضى ماأدركه من الحسن أو القبح لحسن الايصال المذكور وقبح تركه مثلا فيكون الايصال الذى هو مقتضاه واجبا عليه تعالى لان تركه يستلزم نقصا هو البخل على ماسبق تقريره فى الاصل الرابع (وان كان) الفعل الذى أدرك العقل حسنه (لايليق نسبته الا الى العباد) كالعبادة البدنية (أدرك) العقل (انفراده تعالى بايجابه عليهم فظهر أن ليس للعقل) عند المعتزلة (سوى ادراك الحكم) أى الذى يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك فى بعض الافعال أن الله تعالى أمر عباده به وفى بعضها انه نهاهم عنه مطلقا بخلاف من ذكر من الحنفية فان العقل لايستقل عندهم بادراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقا بل فى أحكام خاصة كما سبق وماعداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه (وقال أئمة بخارى منهم) أى من الحنفية (لايجب ايمان ولايحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وحملوا المروى عن أبى حنيفة على مابعد البعثة وهو) أى ماحملوا عليه المروى أمر (ممكن فى العبارة الاولى دون) العبارة (الثانية) ونقل الحمل فى الاولى ابن عين الدولة فانه قال أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعنى قول الاشاعرة وحكموا بأن المراد من رواية لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا الحمل لايخفى عدم تأتيه فى العبارة الثانية لكن شيخنا فى تحريره بعد ذكر حملهم قال وحينئذ فيجب حمل الوجوب فى قوله لوجب عليهم معرفته بعقولهم على معنى ينبغى فحمل الوجوب فيها على العرفى فان الواجب عرفا بمعنى الذى ينبغى أن يفعل وهو الاليق والاولى وقوله (بعد) ظرف لقال أى قال أئمة بخارى ماذكر بعد (قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح) ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الاشاعرة (إذ لايمتنع عقلا أن لايأمر البارى) تعالى (بالإيمان ولايثيب عليه وان كان حسنا و) لايمتنع عقلا أن (لاينهى

سبحانه

سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا) بل أقبح القبائح (والحاصل) مما عليه أئمة بخارى والاشاعرة (أن لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح للشكر) فكيف يحتاج الى شئ أو يستكثر بشئ وهو الغنى مطلقا وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شئ والارتياح ميل تهتز لاجله النفس فهو انفعال والانفعال فى حقه تعالى محال (ولا يتضرر) سبحانه (بالمعصية ولا يأخذه حنق) بسببها (فيتشفى بالعقاب) لمثل ماهر اذ الحنق والتشفى نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى (على أن تسميتها) أى الافعال قبل البعثة (طاعة ومعصية تجوز اذهما) أى الطاعة والمعصية (فرع الامر والنهى) اذ الطاعة الاتيان بالمأمور به امتثالا والكف عن المنهى عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهى فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود أمر ونهى مجاز من اطلاق الشئ على ما يؤول اليه فكيف تحقق طاعة أو معصية قبل ورود أمر ونهى وقد انتقل الى ضرب آخر من الاستدلال بقوله (بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه) أى بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (شكراله) سبحانه لان الشاكر ملك المشكور تعالى فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيقتضى العقاب ولان العبد اذا حاول مجازاة موجده المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التأديب لمحاولته ماليس أهلا له (فلولا أنه) سبحانه (أطلق بفضله) للعبد (ذكر اسمه سمعا) أى من جهة السمع لورود الادلة السمعية فى الكتب الالهية وعلى ألسنة المرسلين بطلب الذكر من العبد (ووعد) عطف على أطلق (عليه) أى على الذكر الثواب فى قوله تعالى فاذكرونى أذكركم وغيره من الآيات والاحاديث (لخاف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه) تعالى بلسانه (اذ يرى أنه أحقر من ذلك) أى من أن يجرى على لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة ملكوت السموات والارض ومافيهما من أنواع العالم الذى هو فرد حقير من جملة أفراد بعضها وانه لا يعرف

حقيقة نفسه تفصيلا ولا ما أودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الالهى على ما هو أعظم مما وجد من السموات والارض وما بينهما (فسبحان من تقرب الى خلقه بفضله وعظيم بره) تقرب لطف وافضال وجل عن تقرب الحلول والانتقال (واذا لم يوجب العقل ذلك) أى ما تقدم ذكره عن أبى منصور وعامة مشايخ سمرقند من الايمان وما ذكر معه (لم يبق) دليل على الحكم الافعال من ذلك وغيره (الا السمع) أى المسموع المنقول عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام (وقد) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة (قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وجه الاستدلال أنه (نفى العذاب مطلقا) فى الدنيا والآخرة وذلك نفى للازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم وما تشبث بعض المخالفين بحمل العذاب فى الآية على عذاب الدنيا نبه على دفعه بأنه تخصيص بغير دليل بقوله (فتخصيصه) أى العذاب فى الآية (بعذاب الدنيا خلاف اللفظ) أى خلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب (بلا موجب) يقتضى التخصيص بل قد ورد السمع دالا على إرادة عذاب الآخرة من الاطلاق (و) ذلك أنه (قال سبحانه فى شأن الكفرة كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير وفى) آية (أخرى ألم يأتكم رسل منكم) فان الآيتين ونحوهما ترشد الى أن الامر الذى قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الآخرة بعصيانهم بعده هو ارسال الرسل لا إدراك عقولهم فان قيل ليس تخصيص العذاب فى الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق بلا موجب (بل) هو خلافه (بموجب) أى بسبب موجب (عقلى وهو أن أول الواجبات كالنظر) المؤدى الى الايمان بوجود البارى تعالى ووحدانيته (لو لم يكن عقليا لزم إفحام الانبياء) كما سيأتى بيانه (واذا وجب) النظر المؤدى الى الايمان (عقلا) وان لم يرد الشرع (وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح) المؤدى اليه الذى

هوأول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانيـة فلأن وجوب الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك (وأما الملازمة) الاولى (فلأنه لولم يجب) النظر (الا بالشرع فقال المكلف) للنبي اذا دعاه الى النظر فى معجزته ليعلم صدقه (لايجب على النظر بالعقل و) أما (الشرع) فانه (لايثبت فى حقى الا بالنظر) المؤدى الى علمي بثبوته (و) أنا (لاأنظر) لاعلم ثبوت الشرع فى حقى (لزم افحامهم) أى الانبياء (قلناهـذا) القول المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار اذ ليس مثـله مما يصـدر عن عاقل فلا يكون عذر القائله فى ترك النظر فانه (كقول قائل لواقف) بمكان قصـد ارشاده الى النجاة (وراءك سبع) ضار (فان لم تنزعج عن مكانك قتلك وان نظرت وراءك عرفت صدق قولى فيقول) له ذلك (الواقف لايثبت صدقك مالم ألتفت و) أنظر و (لاألتفت ولاأنظر مالم يثبت صدقك فيدل هـذا على حماقة هذا القائل وتهدفه) أى نصبه نفسـه هدفا (للهلاك ولاضرر فيه على المرشد فكذلك النبي يقول) لمن بعث اليهم مامعناه (وراءكم الموت ودونه النيران) المهولة (ان لم تصدقونى بالالتفات) أى بسبب الالتفات (الى معجزاتى) فان إعراضكم عن قبول ماجئت به أو تكذيبكم اياى موجب للهـلاك الابدى وهو الخلود فى العـذاب الاليم (فمن التفت) منكم بان نظر فى معجزاتى (عرف صدقى ومن لا) أى ومن لم يلتفت بالنظر فيها (هلك فالشرع يحذر عن عذاب (النار والعـقل يفيـد فهم الخطاب فيجوّز) أعنى العـقل صـدق (مايقول) النبي قبـل النظر فى المعجزة (والطبع يستحث على الحـذر مـن الضرر) وذلك يحمل العاقـل عـلى النظـر لامحالة فيمتنع تخلف النظر فى عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز العـقل مايقول النبي مع استحثاث الطبع على الحـذر من الضرر ملزوما عقليا أى يحكم العقل بأنه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى أنه ليس المراد بالنـيران فيما مر نيران الآخرة لانها وراء الموت لادونه ولانها لم تثبت

عند المخاطبين بعد بل المراد بها و بالموت تعظيم ماوراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي (وقد يقال) في الاعتراض على هذا التقرير (مجرد التجويز المذكور) أي تجويز العقل صدق مايقول النبي (ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع) ملزوما عقليا للنظر أيضا لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور (بل قد لا ينساق) المكلف (اليه) أي الى النظر (بغلبة) أي بسبب غلبة (الشهوة) على استحثاث الطبع (مع قوة النفس) المانعة عن الانقياد (و) مع (سهوها) عن النظر في العواقب (و يعود المحذور) وهو لزوم الافحام هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ماقررناه من أن مستند حكم العقل باللزوم اطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة لان مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم الى العادة كما قرره المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول (فقد يجاب) عن تمسكهم بلزوم الافحام (بل مقتضى ماذكرتم) من التمسك هو (وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي) اليه (و به نقول وهو لا يفيد وجوبه) أي النظر على المكاف (بلا دعوة) من النبي له (ولا اخبار أحد له) أي للمكلف بما يجب الايمان به (وهو) أي وجوب النظر مطلقا دون دعوة ولا اخبار أحد (مطلوبكم) وجر قوله المستلزم نعتا للنظر أولى من رفعه نعتا للوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع (والحاصل) من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الافحام (أن كل الوجوبات تثبت ابتداء جبرا بحكم المالكية) أي مالكيته تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب اذ الترتيب ينافي الازلية (ولكن يتوقف تعلقها) أي تعلق الوجوبات التنجيزي (على فهم الخطاب) أي المخاطبة (بالابلاغ) أي ابلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (وقد تحقق) أي ثبت (كل ذلك) أي كل من الوجوب والتعلق والفهم

(فى حق من أخبره بذلك) الايجاب (مخبر لانتفاء الغفلة) عنه (بذلك) الاخبار (غير أن هذا التعلق) يعنى تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزا قد يكون تعلقا بالواجب الذى هو النظر فى دليل صدق المبلغ فى دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات فاما تعلق الوجوب (فى غير الواجب) أى بالنسبة الى غير الواجب (الذى هو النظر فى دليل صدق المبلغ فى دعواه النبوة من الواجبات) فانه (يتحقق) أى يثبت (بعد ثبوت صدقه) أى المبلغ (فى دعوى النبوة) فقوله من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان (وأما) تعلق الوجوب (فيه) أى فى النظر فى المعجزة (نفسه) وباعتباره (فبمجرد الاخبار به) أى بذلك الوجوب (لا يعذر) المخاطب بالخبر (فى عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما) أى لصدق ما (ادعاه) المخبر (لانه) أى عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الامرين (جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل) فان مقتضاها استعمالها فى جلب ما ينفع ودفع ما يضر (فلا يعذر فيه) أى فى عدم الالتفات المذكور ولحجة الاسلام فى كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه أن الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر فى الترك موهوم أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر فى المعجزة واجب هو أنه مرجح على تركه لترجيح الله تعالى اياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه فى اخباره والنظر سبب لمعرفته الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا تبين أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم لا أنه موجب (وثمرة هذا الخلاف) تظهر (فى) حكم (من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك فحكمه أنه (يخلد فى النار على قول

(قوله وثمرة هذا الخلاف فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن حتى مات يخلد فى النار على رأى

المعتزلة و) قول (الفريق الاول من الحنفية) أبى منصور وأتباعه وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة (دون الفريق الثانى) أى أئمة بخارى (منهم) أى من الحنفية (و) دون (الاشاعرة) وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من أهل النار (واذا لم يكن) من لم تبلغه الدعوة (مخاطبا بالاسلام عند هؤلاء فأسلم) أى أتى بما يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام بأن صدق بالوحدانية وما يجب لله سبحانه وهذا بعض مسمى الاسلام (هل يصح اسلامه) بمعنى أنه يثاب عليه فى الآخرة (عند) الفريقين من (الحنفية نعم) يصح اسلامه بالمعنى المذكور (كاسلام الصبى الذى يعقل معنى الاسلام والتكليف) فان اسلامه صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم وسائر أحكام الاسلام فى الدنيا والآخرة (وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة كايمان الصبى) فانه لا يصح (عندهم) على المرجح من مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبى المميز عندهم انما يكون بالتبعية لأصله أو لسابيه أو لدار الاسلام وأما اسلامه بنفسه استقلالا ففيه عندهم أوجه ثلاثة المرجح منها أنه لا يصح لانه غير مكلف فأشبه غير المميز ولان نطقه بالشهادتين إما انشاء وإما خبر هو اقرار أو شهادة وخبره غير مقبول إقرارا كان أو شهادة وعقوده التى ينشئها باطلة ولان اسلامه التزام اذ معناه انقدت لله وألزمت نفسى أحكامه فهو كالضمان والتزام الصبى

المعتزلة والفريق الاول من الحنفية دون الفريق الثانى منهم والاشاعرة) قلت قال فى الكفاية وغيرها وثمرة الاختلاف انما تظهر فى حق من لم تبلغه الدعوة أصلا ونشأ على شاهق جبل ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعذر فى ذلك أم لا وكذا من مات فى أيام الفترة بين عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم ولم يؤمن بالله تعالى فهو على هذا الخلاف اه ولم يصرح بالخلود فى النار

لا يصح ولكن على هذا الوجه اذا أتى بالشهادتين يحال بينه و بين أبويه وأقاربه الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر فى كتب الفقه والوجه الثانى أن اسلامه صحيح و به قالت الائمة الثلاثة لان النبى صلى الله عليه وسلم دعا عليا الى الاسلام فأجابه ولا يلزم من كون الصبى غير مكلف أن لا يصح اسلامه فان عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال إمام الحرمين قد صححوا إحرامه والفرق بينه و بين الاسلام عسر وقد أجيب عن هذا القياس بالفرق بأن صلاة الصبى وصومه ونحوهما يقع نفلا والاسلام لا يتنفل به وعن اسلام على رضى الله عنه بما نقله البيهقى فى كتابه معرفة السنن والآثار من أن الاحكام انما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز* واعلم أنه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بأن نفيهم صحة اسلام الصبى استقلالا هو بالنسبة الى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه و بين المسلم و بقاء التوارث بينه و بين الكافر ونحو ذلك أما بالنسبة الى الآخرة فقال الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى من أئمتهم اذا أضمر الصبى الاسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه أحكام الدنيا كما نقله الشيخان ونقلا أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكم له بالفوز باسلامه كيف لا يحكم باسلامه قال الرافعى وقد يجاب عنه بانا قد نحكم بالفوز فى الآخرة وان لم نحكم بالاسلام فى الدنيا كما فى البالغ العاقل الذى لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق بأن من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لاسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن ماذكره الرافعى وابن الرفعة لا يلاقى مقصود الاستاذ لأمرين الاول أنه قد نقل الامام عن والده كلام الاستاذ على وجه محصله أنه متوقف فى دخول أطفال الكفار الجنة قبل أن يعقلوا معنى الاسلام و يعقدوه وأن من علم معنى الاسلام وعقده منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان لا يتعلق به أحكام الدنيا لان أحكام الدنيا منوطة بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يفرض الاستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين

وقد تنبه ابن أبى الدم لذلك فقال فى شرحه للوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه بل لايمانه ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق باللفظ اه الثانى أن الفوز فى حق من لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق (والنظر فى أصل المسئلة أعنى أن للفعل صفة الحسن والقبح فى نفسه طويل لا يليق) اطول الكلام فيه (بهذا المختصر) وبالله التوفيق (ومن فروع هذا الاصل ماذكره الحجة) حجة الاسلام (وهو مضمون الاصل الخامس) من الركن الثالث من تراجم عقائده (حيث قال يجوز لله) أى يجوز عقلا (أن يكلف) الله تعالى (عباده مالا يطيقونه خلافا للمعتزلة) فى منعهم جوازه عقلا (و) انما جوزناه لانه (لولم يجز) تكليف العباد مالا يطيقونه (لاستحال) منهم (سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ولانه تعالى أخبر نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بأن يصدقه فى جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه فى أنه لا يصدقه هذا محال اه) كلام حجة الاسلام وثم فى قوله ثم أمره للترتيب الذكرى لان كون أمر أبى جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفى كلام الآمدى وغيره أبو لهب بدل أبى جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف مالا يطاق (ولا يخفى أن الدليل الاول) منهما (ليس) دالا (فى محل النزاع وهو) أى محل النزاع (التكليف) بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به وانه اذا لم يفعله يعاقب على تركه لا تحمل مالا يطاق من العوارض فانه

(ومن فروع هذا الاصل ماذكره الحجة وهو مضمون الاصل الخامس حيث قال يجوز لله تعالى أن يكلف عباده مالا يطيقون خلافا للمعتزلة الخ) حاصله أنه استدل بدليلين سمعى وعقلى (قوله ولا يخفى الخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمعى وهو الاول

ليس محل نزاع (اذعند القائلين بامتناعه) أى امتناع تكليف مالا يطاق (يجوز أن يحمله) أى يحمل الله المكلف (جبلا فيموت) اظهار العجز وعدم إقداره على حمله والمسؤل دفعه فى الآية هو تحميل مالا يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذى هو محل النزاع (أما عند المعتزلة) أى أما جواز تحميل مالا يطاق لا لاظهار العجز وان أدى الى الهلاك (فبناه) من المعتزلة (على) ماذهبوا اليه من (جواز أنواع الايلام) للعبد (بقصد العوض وجوبا) أى على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن أن يجب عليه شئ (وأما عند الحنفية المانعين منه) صفة كاشفة لا مخصصة اذ الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف مالا يطاق (أيضا) كالمعتزلة (فتفضلا) أى فبقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (بحكم وعده) الصادق بالجزاء (على

بأنه ليس من محل النزاع وبين ذلك وعن الثانى بالنقض الاجمالى وهو أنه لو صح لزم وقوع التكليف بما لا يطاق والنص ينفيه بقى أنه اذا لم يجز وقوعه فى الخارج هل يجوز عقلا فقال انه سيذكره ولم يقع فى كلامه فيما بعد تصريح بذلك والذى ذكره الاصحاب هو أن تكليف العاجز يعد سفها فى الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر وما يكون سفها لا تجوز نسبته الى الله تعالى وتحقيقه أن حكمة التكليف اما أن يكون أداء المكلف به كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وأيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك لانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا فى الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وهذا لان التكليف الزام فعل فيه كلفة للفاعل ابتلاء بحيث لو أتى به العبد يثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات وتفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تهيأ له ذلك بجرى العادة فاذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتعلق الثواب بأدائه ولا يتحقق توجه العقاب على تركه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف والله تعالى أعلم

المصائب) فى الاحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذى قدمناه ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه وحديث البخارى من يرد الله به خيرا يصب منه وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبنى على أن الثواب على الالم من حيث هو ألم لا من حيث الصبر عليه أو الرضا به لا على ما ذهب اليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر أو الرضا به كما دل عليه قوله تعالى وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان الاحاديث عنده مؤولة بما يوافق الآية وقد قدمنا لهذا المحل مزيد تحرير وقوله (ولا يجوز) عطف على قوله يجوز أى ولا يجوز عقلا عندما نعى تكليف ما لا يطاق (أن يكلفه) أى أن يكلف الله العبد (أن يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب) وجوزه الاشاعرة (قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا) لدلالة النص المشار اليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والا لزم وقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف (وايرادنا) معشر محققى الحنفية (لهذا النص لابطال الدليل الثانى) من دليلى المجوزين السابق ذكرهما (فانه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه) أى وقوع تكليف ما لا يطاق (وهو) أى وقوعه (خلاف صريح النص) أى الآية (لا للاستدلال) أى وليس ايرادنا النص لنستدل به (على عدم جوازه) أى جواز وقوع تكليف ما لا يطاق (منه تعالى لان ذلك) أى عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص بل هو (بحث عقلى مبنى على أن العقل يستقل بدرك) بسكون الراء أى ادراك (صفة الكمال وضدها) أى صفة النقص (كما سنذكره فى آخر هذا الفصل فهذا نقض) للدليل الثانى (اجمالى) اذ لم يرد على مقدمة معينة (والحل) الذى به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) فى قولنا يمتنع تكليف ما لا يطاق هو

(المستحيل

(المستحيل لذاته أو) المستحيل (فى العادة) ويتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من الانسان و (كما ذكرناه فى التكليف بحمل جبل) ومستحيل لتعلق العلم الازلى بعدم وقوعه أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الازلى بعدم وقوعه) من المكلف (لعدم امتثاله) الامر به حال كونه (مختارا) عدم الامتثال (وهو) أى ذلك الفعل (مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف فى وقوعه) أى وقوع التكليف به (كتكليف أبى جهل وغيره من الكفرة) كأبى لهب وأبى بن خلف (بالايمان مع العلم بعدم ايمانه والاخبار به) أى بعدم ايمانه فى قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله (لما تقدم) أى فى الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى أن التكليف فيه واقع لما سبق هنالك (من أنه لا أثر للعلم فى سلب قدرة المكلف ولا) فى (جبره على المخالفة) واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من أن التحميل فى الآية بالمعنى الذى ذكره وأنه غير التكليف غير معروف فى كلام أئمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثانى من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزم أن لو كان تكليف أبى جهل بخصوص أنه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع وأما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالى ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال (ومن فروعه) أى فروع الاصل المذكور (أيضا) وهو أنه هل للفعل فى نفسه صفة الحسن والقبح (وهو) أى هذا الفرع (مضمون الاصل السادس) من

الركن الثالث من تراجم عقائد حجة الاسلام (أن الله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الايلام (ولا ثواب لاحق) فى الدنيا ولا فى الآخرة ومعنى كون ذلك له أنه جائز عقلا لا يقبح منه تعالى (خلافا للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك) الايلام والتعذيب (الا بعوض) لاحق (أو جرم) سابق قالوا (والا) أى والا يكن ذلك بان جاز عقلا ايلام بدون عوض ولا جرم (لكان ظلما غير لائق بالحكمة) وهو محال فى حقه تعالى فلا يكون مقدوراله (ولذلك) القول الذى ذهبوا اليه (أوجبوا) على الله تعالى (أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض قلنا) الملازمة فى قولكم والا لكان ظلما ممنوعة اذ (الظلم) هو (التصرف فى غير الملك) وهو محال فى حقه تعالى فانه لا يخرج عن ملكه شئ حتى يكون تصرفه فيه ظلما (و) اذا بطل استدلالكم فنقول (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الايلام من غير عوض ولا جرم (وقوعه وهو) أى ذلك الواقع (ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح) للمأكولة التى لم تتوحش (والعقر) للصيد وما فى معناه (ونحوه) أى ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الاثقال وحملها (ولم يتقدم لها) أى للحيوانات (جريمة) تقتضى ذلك (فان قالوا انه تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها إما فى الموقف) كما قاله بعضهم (أو فى الجنة بان تدخل) الجنة (فى صور حسنة) بحيث (يلتذ برؤيتها) على تلك الصور (أهل الجنة) فتنال نعيم الجنة فى مقابلة ما نالها من الالم (أو) أنها تكون (فى جنة تخصها) تنال نعيمها (على حسب مذاهبهم) المختلفة (فى ذلك قلنا) فى الجواب (ذلك) الذى ذكرتم من جزائها بتفصيله (لا يوجبه العقل) ولا شيأ منه (فان جوزه ولم يرد به سمع) يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه فى الآخرة (فلا يجوز الجزم به) وقد أشار المصنف الى دفع تمسكهم بما زعموه مستندا للجزم فقال (وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء) أى التى لا قرن لها (من الشاة القرناء) أى ذات القرن اذا نطحتها فى الدنيا (ان ثبت وهو) أى ذلك الاقتصاص (أن يدخل الله) تعالى (عليها) أى على القرناء

(من الالم فى الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو يقتص) بأن يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة (فان ذلك) أى فنقول فى الجواب ان ذلك بتقدير ثبوته أمر جائز (لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه) أى لا نقول بوجوب وقوعه (منه تعالى) كما تقول المعتزلة (وان لم يثبت) قسيم لقوله ان ثبت أى وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (كفينا أمره) فلم نحتج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المصنف فى ثبوته مع أنه وارد فى مسند أحمد باسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذرى ولفظه يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو فى صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء والجلحاء بجيم فلام فحاء مهملة هى التى لا قرن لها قلنا ورود الحديث المشار اليه فى صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر فى العقائد اذا تقرر ذلك فقول المصنف ان ثبت لعله يعنى به الثبوت المعتبر فى العقائد أما ان أراد به الثبوت الاعم من الظنى والقطعى فلا وجه للترديد (واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما مر تقريره (فهم) أى الحنفية (لتعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى الطاعة) حال كونه (مخالفا بذلك) (لهوى نفسه فى رضا مولاه) أى لاجل رضاه وسببه (أمنع) أفعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق أعنى قوله لتعذيب والمبتدأ قولهم أى فالحنفية أشد منعا لتعذيب المحسن المذكور أى انه عندهم أولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وهم فى ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بأن له تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصى ولا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لا يسئل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل (بمعنى أنه يتعالى عن ذلك) لانه غير لائق بحكمته (فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسىء والمحسن) أمر (غير لائق بالحكمة فى فطر سائر العقول) جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع

الامور ومواضعها على ماينبغي لها (وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال أم حسب الذين اجترحوا السيآت) أى اكتسبوها (أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون لجعله) تعالى أى جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا فى استواء حياتهم ومماتهم فى البهجة والكرامة حكما (سيأ) أى قبيحا ومحل الكلام فى اعراب الآية على قراءتى الرفع والنصب فى سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير وسيأتى فى الاصل الاول من الركن الرابع كلام فى هذا المعنى (هذا) الذى ذكره المصنف كلام (فى التجويز) أى تجويز تعذيب المحسن المذكور (عليه) تعالى عقلا (وعدمه) أى عدم التجويز المذكور (أما الوقوع) أى وقوع ذلك منه تعالى (فقطوع بعدمه) وفاقا (غير أنه عند الاشاعرة للوعد بخلافه) فانه تعالى وعد فى كتبه المنزلة وعلى ألسنة رسله باثابة الطائع (وعند الحنفية وغيرهم) كالمعتزلة (لذلك) الوعد (ولقبح خلافه) أى خلاف الموعود به من الاثابة (وقد تقدم أن محل الاتفاق) فى الحسن والقبح العقليين (ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا مايذهل أكابر الاشاعرة عن محل النزاع فى مسئلتى التحسين والتقبيح العقليين لكثرة مايشعرون فى النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب) لذلك (عن خاطرهم محل الاتفاق) وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص (حتى تحير كثير منهم) أى من أكابر الاشاعرة (فى الحكم باستحالة الكذب عليه) تعالى (لانه نقص لما ألزم) المعتزلة (القائلون بنفى الكلام النفسى القديم) الاشاعرة القائلين باثباته (الكذب على تقدير قدمه فى الاخبارات) قالوا قد أخبر الله تعالى بلفظ الماضى نحو انا أنزلناه انا أرسلنا ولاشك أنه لا انزال ولا ارسال فى الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع فى الماضى ولا يتصور ماهو ماض بالقياس الى الازل فالكذب مفعول لألزم وفى الاخبارات ظرف للكذب والضمير فى قدمه للكلام

(وهو) أى الكذب (مستحيل عليه) تعالى (لانه نقص) وقد أجاب الاشاعرة عنه بأنه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق فى محله وقد مر فى مباحث صفة الكلام وقوله (حتى قال بعضهم) غاية لقوله حتى تحير كثير منهم أى فأدى تحير الكثير من أكابر الاشاعرة الى أن قال بعضهم (ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه) تعالى (الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى و) حتى (قال امام الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه و) حتى (قال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص العقلى والقبح العقلى بل هو هو بعينه) كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى اه (وكل هذا منهم) أى من القائلين المذكورين (للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم) أى من الاشاعرة وهو المولى سعد الدين فى شرح المقاصد (بعدما حكى كلامهم هذا) الذى أوردناه عنهم الى آخر كلام المواقف (وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلتى الحسن والقبح) العقليين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق لا فى محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى أفعال العباد لا فى صفات البارى سبحانه قلنا الاخلاف بين الاشعرية وغيرهم فى أن كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار لسائل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفاء فى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع الا به لا يصح فرضه

فى حق ذى القدرة الكاملة الغنىّ مطلقا سبحانه فقدتم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل فى حقه عزوجل (ثم قال صاحب العمدة من الحنفية) وهو العلامة أبو البركات النسفى (تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة يجوز عقلا عندهم) يعنى الاشاعرة قالوا (الا أن السمع ورد بخلافه) فيمتنع وقوعه لدليل السمع (وعندنا) معشر الحنفية (لايجوز اه) كلام العمدة مع إيضاحه وقوله لايجوز أى عقلا قال شيخنا المصنف (والاول) يعنى قول الاشعرية (أحب الىّ لا الثانى) يعنى قول الحنفية فليس أحب الىّ لامطلقا ولكن (اذا أريد بالمؤمنين الفسقة بجواز) أى لانه يجوز عقلا (أن يعذب) الفاسق (على الذنب الذى أصرّ عليه) الى أن مات (أبدا كالكفر) على ماذهب اليه المعتزلة من تأبيد عذابه اذ لامانع من ذلك عقلا (لولا

(قوله ثم قال صاحب العمدة من الحنفية تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة يجوز عقلا عندهم الا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لايجوز) قلت صاحب العمدة هو الامام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى وهذا قول أوائلنا رحمهم الله تعالى (قوله والاول) أى القول بتخليد المؤمنين فى النار عقلا (أحب الىّ) قلت هذا أبغض الىّ لما سيأتى (لا الثانى) وهو القول بجواز تخليد الكافرين فى الجنة لقوله ولان الثانى من باب العفو (اذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذى أصرّ عليه أبدا كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه) قلت لم تخص الاشاعرة الفسقة دون غيرهم والفسقة متفاوتون فى الفسق فاذا اعتمد العقل فى جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه الى التسوية فى الجزاء مع التفاوت فى السبب و يلزم على هذا اضياع ايمان الموحدين وليس من الحكمة والله تعالى أعلم (١) قال أبو المعين إن الله تعالى الى صاحب الكبيرة فى الوقت الذى جفاه

(١) قال أبو المعين الخ هكذا فى النسخة التى بيدنا ولا تخلو هذه العبارة من سقط وتحريف فارجع الى الاصول الصحيحة كتبه مصححه .

النصوص الواردة بتفضله) تعالى (بخلافه) اذ لامانع من ذلك عقلا (ولان الثانى) وهو تخليد الكفار فى الجنة لو قدر وقوعه لكان (من باب العفو) عنهم (وهو جائز فى نظر العقل) لامنع منه عنده (الا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا) وفاقا للمعتزلة و (خلافا للاشعرى) فى قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل (كان امتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه) أى مذهب صاحب العمدة لان عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا (ونحن لا نقول بامتناعه) أى امتناع العفو عن الكفر (عقلا بل) نقول بامتناعه (سمعا) كالاشعرى (وظنهم) أى الحنفية (أنه) أى العفو عن الكفر (مناف للحكمة لعدم المناسبة) أى لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر (غلط) منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالآيات القاطعة

فى أن جعل حقه أعظم فى قلبه من الدارين وأنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام أجل فى صدره من أن يحمل نفسه الاستحقاق سعده من سعيدهم أو الركون الى أحد من أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز فى الحكمة أن يضيع هذا الاحسان بجفوة يعلم أن قدرها من الذنب لا يبلغ جزأ مما لا تحصى منه واحسانه والله تعالى الموفق (قوله ولان الثانى من باب العفو) قلت لا نسلم انما هو من باب العطاء والانعام (قوله وهو) أى العفو (جائز فى نظر العقل) قلت هذا العقل الخالى عن مراعاة الحكمة فى الفعل (قوله الا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز عقلا خلافا للاشعرى كان امتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه) قلت صاحب العمدة ناقل أقوال سلفه لا مختار وليس ما ذكر بلازم هذا المذهب انما لازمه تعذيبه لا تأبيد تعذيبه (قوله ونحن لا نقول بامتناعه عقلا بل سمعا) قلت ليس عقل يجوز على الله تعالى تبديل القول (قوله وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط) قلت أذكر

وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لامحالة (قولهم) أى صاحب العمدة ومن ماحضرنى من كلامهم ليظهر هل الامر كمازعم أم لافاقول قال فى الكفاية قال أصحابنا رحمهم الله لايجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلدهم فى الجنة ولا أن يخلد المؤمنين فى النار لان الحكمة تقتضى التفرقة بين المسىء والمحسن وما يكون على خلاف قضية الحكمة يكون سفها وانه يستحيل من الله تعالى كالظلم والكذب فلا يوصف الله تعالى بكونه قادرا عليه ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية بين المسلم والمجرم بقوله تعالى أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وكذلك قال أم حسب الذين اجترحوا السيآت أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون ثم لاتفرقة بين هؤلاء فى الدنيا فلابد من التفرقة فى الآخرة ولان تخليد المؤمن فى النار وتخليد الكافر فى الجنة يكون ظلما وانه يستحيل من الله تعالى على مانبين ودلالة أنه ظلم فان الظلم وضع الشئ فى غير محله والاساءة فى حق المحسن والاكرام والانعام فى حق المسىء المعاند وضع الشئ فى غير موضعه فيكون ظلما مستحيلا من الله تعالى ومثل هذا يعد سفها فى الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك الى الله تعالى عقلا وقوله تصرّف فى ملكه قلنا التصرف فى الملك انما يجوز من الحكيم اذا كان على وجه الحكمة والصواب فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها وانه لايجوز والفرق لاصحابنا رحمهم الله بين الكفر وسائر الذنوب فى جواز العفو والمغفرة أن الكفر نهاية فى الجناية اذ لاجناية فوقه وأنه مما لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة فى العقل فكذا لايجوز العفو عنه ورفع العقوبة فى الشرع ولان الكافر يعتقد الكفر حسنا وصوابا ولا يطلب له عفوا ومغفرة بل يطلب على ذلك أجرا وثوابا فلم يكن العفو عنه حكمة ولان سائر الذنوب تجتمع مع الايمان الذى هو أفضل الحسنات فلو وجب الخلود فى النار لتعطل جزاء ماهو أفضل الحسنات وانه خلاف قضية الحكمة فأما الكفر فلا

وافقه (تعذيبهم) اى الكفار (واقع) لامحالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية ومن وافقكم (فيكون) وقوعه (على وجه الحكمة) كما هو شأن أفعال العزيز الحكيم سبحانه (فعدمه) أى التعذيب بأن يعفى عنهم (على خلافها) أى على خلاف الحكمة الذى يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه (قلنا) بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين (هذا) الجزم منكم بلزوم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة (للقصور) منكم (عن فهم مناسبة الشئ) الواحد (للضدين وهو) أى مناسبة الشئ الواحد للضدين (ثابت فى الشاهد حيث ثبت فى العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفر به) تشفيا لما عنده من الحنق عليه (وعفوه عنه اظهار العدم الالتفات اليه تحقيرا لشأنه وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق أيضا ليتشفى بالعقاب)

يجتمع مع الايمان ولا يتحقق معه حسنة لان شرط الحسنات هو الايمان ولان الكفر اعتقاد للابد فان من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لا يرجع عنه أبدا فيوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب فانها موقتة من جهة التوبة فى زعمه واعتقاده حاصلة بواسطة غلبة الشهوة وفى عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها فلا جرم أن تكون عقوبتها موقتة على قدر الجناية وهو لما كان يخاف العقوبة على ذلك فهو يطلب العفو والمغفرة بجنانه وان لم يصرح بلسانه فلو عفا الله عنه وغفر له كان حكمة بخلاف الكفر فان الكافر لما اعتقده حسنا وصوابا لا يخاف من ذلك ولا يطلب العفو والمغفرة لذلك فلا يكون العفو عنه حكمة اهـ والله تعالى أعلم (قوله قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه على خلافها قلنا هذا القصور عن فهم مناسبة الشئ للضدين وهو ثابت فى الشاهد حيث يثبت فى العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفر به وعفوه عنه اظهار العدم التفاته اليه تحقيرا لشأنه وقدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بالحنق ليتشفى بالعقاب) قلت ليس فى العقل كلية هذا حتى يلزم فيما نحن فيه وعلى التنزل فانما تثبت المناسبة ما لم يلزم

فالباعث على العقاب فى الشاهد منتف فى حقه تعالى (ثم قال) أى صاحب العمدة (لا يوصف) الله (تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة) أى لا يصلح متعلقا لها (وعند المعتزلة يقدر) تعالى على كل مما ذكر (ولا يفعل اه) كلام صاحب العمدة (و) كأنه انقلب عليه مانقله عن المعتزلة اذ (لا شك فى أن سلب القدرة عما ذكر) من الظلم والسفه والكذب (هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها) أى القدرة على ما ذكر (ثم الامتناع عن متعلقها) اختيارا (فبمذهب) أى فهو بمذهب (الاشاعرة أليق) منه بمذهب المعتزلة (و) لا يخفى ان هذا الاليق أدخل فى التنزيه أيضا اذ (لا شك) فى (أن الامتناع عنها) أى عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب (من باب التنزيهات) عما لا يليق بجناب قدسه تعالى (فيسبر) بالبناء للمفعول أى يختبر (العقل فى أن أى الفصلين أبلغ فى التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه) أى على ما ذكر من الامور الثلاثة (مع الامتناع) أى امتناعه تعالى (عنه مختارا)

عليها لازم باطل كما لو كان العدو اذا عفا عنه الملك ذهب فأفسد فى مملكته وتسلط على أولياء الملك بالاذى وفيما نحن فيه كذلك فانه اذا عفا عن الكافر يلزم أن يدخل الجنة خالدا فيها مساويا بالمؤمنين فلا توجد التفرقة التى هى مقتضى الحكمة ولو سلم بطلان هذا الدليل كان لنا مالم يدفع مانقلناه فالحق ماقلنا والله أعلم (قوله ثم قال) يعنى صاحب العمدة (ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اه ولا شك فى أن سلب القدرة عما ذكره مذهب المعتزلة وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب الاشاعرة أليق) قلت نقله عن المعتزلة أكابر المتكلمين كأبى المعين وغيره (قوله ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسبر العقل فى أن أى الفصلين أبلغ فى التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختارا

لذلك الامتناع (أو الامتناع) أى امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه (فيجب القول بادخل القولين فى التنزيه) وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة (هذا الذى ذكرنا من الكلام فى هذا المحل (يرجع الى أمر الآخرة أما فى الدنيا) أى أما ما نذكره بالنسبة الى أمر الدنيا (فلا نزاع) بين المعتزلة وغيرهم (فى وقوع الايلام) فيها كما هو مشاهد (بل النزاع فى ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه) على الله سبحانه وفاقا للاشاعرة و (خلافا للمعتزلة) القائلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا (و) الحنفية كالاشاعرة (يعتقدون فيه) أى فى وقوع الايلام فى الدنيا (حكمة لله سبحانه فقد تدرك) تلك الحكمة على وجه القطع (كتكفير الخطايا ورفع الدرجات) الواردين فى الكتاب والسنة (وقد تظن) الحكمة فيه (كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية) أى لا يليق الاتصاف بها لقبح آثارها بمن هو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها تقتضى التعدى بايذاء أبناء النوع فيصب على المتعدى الالم الحسى فى بدنه والمعنوى

أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القولين فى التنزيه) قلت من يجوز منه وقوع تلك الامور فامتناعه مع القدرة أبلغ لكن البارى لا يجوز منه الوقوع فلا يجوز وصفه بالقدرة عليه لان ما جاز أن يكون مقدورا له جاز أن يكون موصوفا به لان تفسير كونه جائزا أن يمكن فى العقل تقدير وقوعه وما يمكن فى العقل تقدير وجوده جاز أن يوصف الله تعالى به وفيه تجويز كون الله تعالى ظالما وانه محال وهذا بسط قول بعضهم لا يجوز وصفه لان جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه أى جواز كونه موصوفا بها بالفعل لكن اللازم منتف لان تجويز كون الله تعالى ظالما كفر ولان الظلم لو كان جائزا منه لكان إما مع بقاء صفة العدل وهو محال لان فيه جمعا بين الضدين وهما العدل والظلم و إما مع زوالها وهو أيضا محال لان صفة العدل لله تعالى أزلية واجبة وما يكون أزليا واجبا يستحيل عدمه (قوله و يعتقدون فيه) أى فى الايلام

بقبض الرزق وشدة الفقر (ليتضرع) لمولاه سبحانه فى رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه من آثارها (فيتحقق بوصف العبودية) أى يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل (لعز الربوبية) كما ينبه على ذلك قوله تعالى (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض) أى لتكبروا وأفسدوا فيها بطرا أو لبغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلاء والبغى كما فى الصحاح التعدى والاستطالة وفى المحكم أنه العلو والظلم (الى قوله انه بعباده خبير بصير) يعلم خفايا أمرهم وجلايا حالهم فيقدر لهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم ولما كان هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف اليه وذكر جوابه أما السؤال فهو أن يقال إنه قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد فهل فى إدخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله (والله تعالى وان كان قادرا على رفع تلك المبعدات) عن حضرة القدس (والرذائل النفسية) من الكبر والبطر ونحوهما من الامور التى تنشأ عنها تلك المبعدات (دون كلفة) أى مشقة على العبد وأما الجواب فبقوله (لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعى) من العبد فى طلب رضا مولاه وإزالة تلك المبعدات وأسبابها (و) اقتضت (ولوج) العبد لتلك (المشقات) بأن يتحملها أو ولوج المشقات على العبد ليتحملها (فى رضا المالك) له (على التحقيق) سبحانه (وهذا) السعى وتحمل المشقات فى رضا المالك (مما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان) من العبد (فيما ينبغى للعبد) أن يفعله (مع سيده ومالك رقه) ولله در القائل

وأهنتنى فأهنت نفسى جاهدا * مامن يهون عليك ممن أكرم

(ولهذا افضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبيد فى رضا مولاه فصبر على الملاذ المحرمة عليه (على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس فى رضا الرب) سبحانه بأن لم

(قوله ولهذا) أى السعى وولوج المشقات فى رضا المالك (فضل) من قام بما ينبغى للعبد مع سيده (على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس)

عل نفسه الى شئ منها (وعن هذا) الاصل (ذهبنا) معشر الاشعرية والحنفية (الى أن الاتقياء) جمع تقى بالتاء والقاف (من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم) أى خواص البشر (كالانبياء) رسلا كانوا أوغيرهم (أفضل من خواصهم) أى خواص الملائكة كجبريل وميكائيل (وعوامهم) أى عوام البشر (كالصلحاء أفضل من عوامهم وبناته) أى بنات آدم (أفضل من الحور) العين (بل) قد (روى

(قوله وعن هذا) أى تفضيل من قام بالسعى وولوج المشقات فى رضا المالك (ذهبنا الى أن الاتقياء من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالانبياء أفضل من خواصهم) أى من خواص الملائكة يعنى الرسل (وعوامهم كالصلحاء أفضل من عوامهم) وهذا أحد الوجوه ولنا أيضا أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذى كرمت على وأنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس وأيضا ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية أن القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم وأيضا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك وذهب المعتزلة والفلاسفة وأبو بكر الباقلانى الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بأن الانبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ولاشك أن المعلم أفضل من المتعلم والجواب أن التعليم من الله والملائكة انما هم المبلغون قالوا اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وماذاك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب أن ذلك

أنهن) يعني بنات آدم (يتهن عليهن) أي يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه (فيقلن حمنا ولم تصمن الخبر) بالنصب أي اذكر الخبر الذي ورد فيه ذلك الخ ولم أقف على تخريج له حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود كحديث أبي هريرة عند أبي يعلى والبيهقي قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو في طائفة من أصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى أن قال فأقول يارب وعدتني الشفاعة فشفعني في أهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله في الجنة وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله بعبادتهما في الدنيا الحديث وكحديث أم سلمة عند الطبراني في الاوسط والكبير وفيه قلت يارسول الله أنساء الدنيا أفضل أم الحور العين قال نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة قلت يارسول الله وبم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن

لتقدمهم في الوجود أولان وجودهم أخفى فالايمان بهم أقوى وبالتقديم أولى قالوا قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون يفهم منه أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع عن أن يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي أن يكون ابنا لانه مجرد لا أب له وقال تعالى يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى باذن الله بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم بأنه لا يستنكف المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والترقي والعلو انما هو في أمر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة

وعبادته لله عزوجل وجملة قوله (ويكون أيضا) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة ولذا غير فيه الاسلوب أي ويكون الايلام في الدنيا (ابتلاء للغير بالغير) أي لاحد المتغايرين بالآخر (ان كان) المبتلى به (مكلفا فيترتب في حقه أحكام كظلم انسان) انسانا آخر (مثله أو) ظلم انسان (بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي) فانها أشد من خصومة المسلم يوم القيامة ويشهد لهذا حديث أبي داود من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيأ بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيامة ومن كان أبلغ الخلق صلى الله عليه وسلم حجيجه فخصومته أشد وورد الوعيد الشديد في البهيمة ففي صحيح البخاري وغيره دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الارض وخشاش الارض بتثليث الخاء المعجمة وبشينين معجمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله (وقد لا تدرك) قسيم لقوله فيما سبق فقد تدرك أي وقد لا تدرك الحكمة في الايلام (كما في) ايلام (البهائم ونحوها) من الاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها (فيحكم بحسنه قطعا) اذ لا قبح بالنسبة اليه وفاقا (ويعتقد فيه) أي في ذلك الايلام (قطعا) دون تردد (حكمة) لله سبحانه (قصرنا) أي قصرت عقولنا (عن دركها فيجب التسليم له) تعالى فيما يفعله (و) يجب (اعتقاد الحقية في فعله) أي انه حق مستحق له سبحانه اذ هو تصرف فيما ملك (و) يجب (ترك الاعتراض) لقصور العقول عن إدراك الحكم الالهية (له الحكم) كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون (و) له (الامر) كما قال تعالى ألا له الخلق والامر لا شريك له في ايجاد شيء من المخلوقات ولا في إمداده بالبقاء ولا في إعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال أمره ونهيه سبحانه (لا يسئل عما يفعل بحكم ربوبيته) أي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وكمال علمه) القديم المحيط بكل شيء أزلا وأبدا

(قوله وتكون) أي الحكمة

(وحكمته الباهرة التى قد يقصر عن دركها عقول الكمل) من عباده جمع كامل كما قال تعالى (والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم) أى العباد (يسئلون بحكم العبودية والمملوكية) لاقتضائها أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال (واعلم أن قولنا إنه) سبحانه وتعالى (فى كل فعل حكمة ظهرت) تلك الحكمة (أو خفيت) فلم تظهر (ليس هو) أى الحكمة (بمعنى الغرض) وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى ويصح أن يكون الضمير لقولنا أى ليس قولنا إن له حكمة بمعنى ان له غرضا هذا (ان فسر) الغرض (بفائدة ترجع الى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالاغراض) بهذا التفسير للغرض (لانه) أى الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضى استكمال الفاعل بذلك الغرض لان حصوله للفاعل أولى من عدمه وذلك (ينافى كمال الغنى عن كل شئ) وقد قال تعالى (وان الله لغنى عن العالمين) وقال تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء (وان فسر الغرض (بفائدة ترجع الى غيره) تعالى بأن يدرك رجوعها الى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى لمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه (فقد تنفى أيضا ارادته من الفعل) نظرا الى تفسير الغرض بالعلة الغائية التى تحمل الفاعل على الفعل لانه يقتضى أن يكون حصوله بالنسبة اليه تعالى أولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور (وقد تجوز) إرادته من الفعل نظرا الى أنه منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور (والحكمة على هذا) التفسير (أعم منه) أى من الغرض لانها اذا نفيت ارادتها من الفعل سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا (وأما أحكامه) سبحانه وتعالى (فعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف فى أصول الفقه) فى أبواب القياس واعلم أن تعليلها بها عند فقهاء الاشاعرة بمعنى أنها

(قوله أعم منه) أى من الغرض (قوله وأما أحكامه) يعنى التى هى الوجوب والحرمة الخ

معرفة

معرفة للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائدلها وغايات تنتهى اليها متعلقاتها من أفعال المكلفين لا بمعنى أنها علل غائية تحمل على شرعيتها و بالله التوفيق وقد علمت مما مر أن الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن فى ترتيب حجة الاسلام مندرجة فى الاصل الخامس فى كلام المصنف فلذا قال هنا ﴿ (الاصل التاسع) يعنى فى ترتيب حجة الاسلام فى بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسيأتى تعريف النبى والكلام فيه فى آخر هذا الاصل (لا يستحيل بعثة الانبياء) بل هى عندنا معشر أهل الحق أمر ممكن واقع قطعا الا أن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا انه واجب الوقوع كما سيأتى عنهم وعن صاحب العمدة (خلافا للبراهمة) طائفة من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم وقيل هم أصحاب برهام من حكماء الهند (قالوا لا فائدة فى بعثتهم اذ فى العقل مندوحة عنهم) أى سعة وغنية من ندحت الشئ وسعته (ومن المحققين من جعل القول باستحالتها) أى البعثة (قسيما لقول البراهمة) وهو المولى سعد الدين (قال) فى شرح المقاصد (المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها (كالبراهمة وهو) أى ما قاله هذا المحقق (مخالف لقول الامام الحجة) أى حامد وهو الذى قدمه المصنف (و) لقول (كثير ممن رأيت) كلامه كامام الحرمين والآمدى والنسفى فى العمدة والصابونى فى البداية وغيرهم الا أن كلام الآمدى فى غاية المرام يقتضى

(الاصل التاسع لا يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة) الانبياء جمع نبى والنبى فعيل بمعنى فاعل للمبالغة من النبأ أى الخبر لانه أنبأ عن الله أى أخبر ويجوز فيه تخفيف الهمزة وتحقيقه يقال نبا ونبأ وأنبأ وقيل ان النبى مشتق من النباوة وهى الشئ المرتفع وقيل فعيل بمعنى مفعول لان الله تعالى نبأه بوحيه وأسرار غيبه وقيل النبىء بالهمز الطريق فسموا بذلك لانهم الطريق الى الله تعالى ومنهم من لم يهمز وهى لغة قريش فذلك تسهيل من الهمزة والفرق بين النبى والرسول أن الرسول من بعثه الله

أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال الا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال (وكأنه لما كان حاصل دليلهم) أى البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (نفى الفائدة) فى البعثة بزعمهم الباطل قالوا (لان ماجاء به) الرسول (إما موافق لمقتضى العقل) بأن يدرك العقل حسنه (فلا حاجة اليه) اذ العقل مغن عنه (أو مخالف) لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (فيترك) عملا بالعقل اذ هو حجة الله على خلقه (ظن عدم الاستحالة) جواب لما أى لما كان حاصل دليل البراهمة ماذكر ظن الناظر فيه أن البعثة ليست مستحيلة عندهم وأنهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة لا باستحالتها (لكن يبعد أن يخفى عليه) أى على هذا المحقق (أن نفيهم الفائدة فى أفعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم) ممن يعتبر تحسين العقل وتقبيحه (لاستحالة العبث) فى أفعاله تعالى (وهو مالا فائدة فيه والجواب) عن استدلالهم من وجوه الاول (أن العقل لا يهتدى الى الافعال المنجية فى الآخرة) ليأتى بها (كما لا يهتدى) أى العقل (الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السمومات) المهلكة (الا بالطبيب) العارف بها المميز لها ويوقف عليها (فالحاجة اليه) أى الى الرسول (كالحاجة اليه) أى الى الطبيب اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده لىزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم وقوله (ولان) عطف باعتبار التوهم اذ المعنى البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها

تعالى الى قوم وأنزل عليه كتابا أو لم ينزل لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم فى دين الرسول الذى كان قبله والنبى من لم ينزل عليه كتابا ولم يأمره بحكم جديد بل أمره أن يدعو الناس الى دين الرسول الذى كان قبله وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عليهما الصلاة والسلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى الى الناس والنبى من لم ينزل عليه جبريل

ابدا

أبدا سرمدا الا في الدنيا ولا في الآخرة لان العقل لا يهتدي الخ ولان (العقل) وهو الوجه الثاني من أوجه الجواب ولو قال وأن لما احتاج الى التأويل اذ المراد والوجه الثاني أن العقل (لا يستقل بالكل) أي بادراك كل الامور بل يدرك البعض استقلالا و يقصر عن ادراك البعض فلا يهتدي اليه بوجه (و يتردد في البعض فما استقل) العقل (به) أي بادراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (عضده) ماجاء به النبي (وأكده) فكان بذلك عنزلة تعاضد الادلة العقلية إلزاما بالنقلية (وما قصر) العقل (عنه) أي عن ادراكه كالرؤية والمعاد الجسماني و (كقبح الصوم في يوم كذا) كأول شوال وعاشر ذي الحجة (وحسنه في يوم كذا) كآخر رمضان (بينه) النبي اذ العقل يقصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال (وما تردد فيه) العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده (رفع عنه الاحتمال فيه) كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذن منه و يحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة (وان غلب ظن حسنه) فكان قبحه متوهما (قطع) ماجاء به النبي (مزاحمة الوهم فيه للعقل) وقوله (ولان) هذا هو الوجه الثالث والعطف فيه على المنوال السابق وتقريره أن (العقول تتفاوت) فقد يستحسن جماعة فعلا و يستقبحه آخرون (فالتفويض اليها) أي العقول (يؤدي الى فساد التقاتل) أي القتال (و) فساد (الخراب) للتنازع المؤدي اليهما (والنهي) عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه (المخبر به النبي)

عليه الصلاة والسلام بل سمع صوتا أو رأى في المنام انك نبي فبلغ رسالة الله تعالى الى الناس فالحاصل أن الرسول أخص من النبي لان كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا والبعثة الارسال والبراهمة قوم من حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة في نفسها ووافقهم على ذلك الحلفاء واختلفوا في علة ذلك فعند الحلفاء لتضمنها السفه لان الامر بما لا نفع فيه للآمر سفه و تحريم ما لا ضرر فيه على المحرم بخل وعند البراهمة ماذكره

أى نهى الاله الذى يخبر به عنه النبى (يحسم هذه المادة) أى مادة الفساد الذى يؤدى اليه التنازع (وماقيل) من قبل المنكرين للنبوة (انه) أى البعث (يتوقف على علم المبعوث) أى النبى (بأن الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل) له (اليه) اذ لعله من القاء الجن فانكم معشر المليين على القول بوجود الجن وعلى جواز القائهم الكلام الى النبى (فممنوع) خبر ماقيل وقد ذكر سند المنع لوجهين الاول بقوله (اذ قد ينصب) الباعث تعالى (له) أى للمبعوث (دليلا) يعلم به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى بأن يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيده هذا العلم والثانى بقوله (أو يخلق) بالبناء للفعول (له) أى للمبعوث (علم ضرورى) بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى (١) *واعلم أن الفلاسفة يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخرجوا به عن كفرهم فانهم يرون أن النبوة لازمة فى حفظ نظام العالم المؤدى الى صلاح النوع الانسانى على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية لكنها عندهم بمعنى مخالف لمعناها عند أهل الحق فانهم يرون أنها مكتسبة وينكرون صدور البعثة عن البارى تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا وينكرون كونها بنزول الملك من السماء بالوحى لانكارهم نزول الملك لاستحالة خرق الافلاك عندهم وينكرون كثيرا مما علم بالضرورة مجىء الانبياء به كحشر الاجساد والجنة والنار

المصنف وذهب قوم الى أنها ممكنة فى نفسها والامتناع جاء من ناحية أخرى واختلفوا فيما بينهم وقد حكيت أقوالهم وشبههم وأجوبتها فى مطولاتنا

---

(١) قوله واعلم أن الفلاسفة الى قوله فانهم يرون هكذا فى نسخة وفى أخرى بدل هذه العبارة مانصه وقد تعرض المصنف لطريق المعتزلة دون طريق الفلاسفة وقولا الفريقين متقاربان من جهة التعبير بالوجوب واللزوم متباعدان من جهة المبنى لان طريقة الفلاسفة أن النبوة الخ كتبه مصححه

وذلك

وذلك الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة بينها المصنف بقوله (وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة) على الله تعالى (لما عرف من أصلهم) الفاسد (فى وجوب الاصلح) عليه تعالى كذا نقل فى المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذى فى المواقف أن بعض المعتزلة قال تجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب الارسال اليهم لما فيه من استصلاحهم وان علم أنهم لا يؤمنون لم يجب ولكن يحسن قطعا لأعذارهم وهو أيضا مبنى على أصلهم الفاسد وهو التحسين والتقبيح عقلا (وقول جمع من متكلمى الحنفية مما وراء النهر ان ارسالهم) أى الانبياء (من مقتضيات حكمة البارى) أى من الامور التى اقتضتها حكمته (جل ذكره فيستحيل أن لا يكون) أى أن لا يوجد الارسال هذا القول (عند تفهم معنى وجوب الاصلح مما قدمناه) فى الاصل الرابع من هذا الركن (هو معناه) أى مقول قول الجمع المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصلح فقول مبتدأ والظرف وهو قوله عند حال من القول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معناه وما قدمه فى الاصل الرابع فى معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم أنهم يريدون بالواجب الخ

(قوله وقول جمع من متكلمى الحنفية الخ) اختلف متكلمو أهل الاسلام فى أن الرسالة من قبيل الممكنات فى العقل أو من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمى أهل الحديث سوى أبى العباس القلانسى الى أنها من الممكنات (قوله وقالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصلهم فى وجوب الاصلح وقول جمع من متكلمى الحنفية مما وراء النهران ارسالهم من مقتضيات حكمة البارى جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الاصلح مما قدمناه هو معناه) قلت قال فى التبصرة وغيرها ذهب طائفة من أصحابنا الى أنها واجبة ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله تعالى بايجاب أحد أو بايجابه على نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود كما اذا علم الله بوجود المعدوم على معنى

(وقوله فى عمدة النسفى) أى قول أبى البركات النسفى فى عمدته (فى البعثة) انها (فى حيز الامكان بل فى حيز الوجوب تصريح به) أى بالوجوب وعبارته ارسال الرسل مبشرين ومنذرين فى حيز الامكان بل فى حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه (لكنه) أى صاحب العمدة (أراد به) أى بالوجوب (خلاف ظاهره) ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافى امكانه فى نفسه (اذ الحق أن ارسالهم لطف من الله) تعالى (ورحمة) منّ بها (على عباده ومحض فضل وجود) والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى وتأكيده اذ اللطف هنا ايصال البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة ارادة ايصال البر أو ايصاله والجود افادة ما ينبغى لا لعوض والكمال فى كل منها ليس الا له (لا إله الا هو أرحم الراحمين) وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الانبياء الاهتداء الى ما ينجى فى الآخرة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (وفى تفاصيل محاسن ارسالهم) أى الانبياء (وفوائده) المترتبة عليه (طول) لا يليق بمثل هذا التأليف اللطيف الحجم (وفى تأمل اللبيب ما يستخرجها) أى تلك الفوائد فيغنى عن ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع الاغذية والادوية

أنه عالم بأنه سيوجد يجب وجوده أى يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوبه بايجاب أحد أو بايجابه على نفسه وهذا غير ما يقول المعتزلة فى وجوب الاصلح (قوله وقوله فى عمدة النسفى فى البعثة فى حيز الامكان بل فى حيز الوجوب يصرح به لكنه أراد به خلاف ظاهره) قلت هو ما قدمته والله تعالى أعلم وقال فى الكفاية بعد ما ذكر ما ذكر المصنف من أن العقل لا يهتدى الخ ومع هذا امتنع عامة أصحابنا عن اطلاق الواجب فى باب الرسالة لئلا يتوهم المشابهة بمذهب المعتزلة فى وجوب الاصلح على الله تعالى وهذا أحوط والله تعالى أعلم

ومضارها التى لاتفى بها التجربة الابعد أدوار وأطوار مع ما فيهما من الخطر ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة فى العلميات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الاشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن (هذا) تمام الكلام فى البعثة وفوائدها وأما المبعوثون فالايمان بهم واجب من ثبت شرعا تعيينه منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان به اجمالا (ولا ينبغى فى الايمان بالانبياء القطع بحصرهم فى عدد) اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعى (لان) الحديث (الوارد فى ذلك) أى فى عددهم (خبر واحد) لم يقترن بما يفيد القطع (فان وجدت فيه الشروط) المعتبرة للحكم بصحته (وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه) بدله (والا) أى وان لم يصح (فلا) يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين (فيؤدى) أى فقد يؤدى حصرهم فى العدد الذى لا قطع به (الى أن يعتبر فيهم من ليس منهم) بتقدير كون عددهم فى نفس الامر أقل من الوارد (أو يخرج) عنهم (من هو منهم) بتقدير أن يكون عددهم فى نفس الامر أزيد من الوارد والحديث الذى ورد فيه عددهم هو حديث أبى ذر رضى الله عنه وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن أشياء منها عددهم ولفظ

(قوله ولا ينبغى فى الايمان بالانبياء القطع بحصرهم فى عدد لان الوارد فى ذلك خبر واحد ان صح وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه) قلت الخبر الذى أشار اليه هو ما رواه اسحق ابن راهويه وابن أبى شيبة ومحمد بن أبى عمر من حديث أبى ذر رضى الله عنه من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الانبياء مائة الف وأربعة وعشرين ألفا وكان الرسل خمسة عشر وثلثمائة رجل منهم أولهم آدم ولابى يعلى بسند فيه كلام من حديث انس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعث الله ثمانية آلاف نبى الى بنى اسرائيل أربعة آلاف وأربعة آلاف الى سائر الناس وفى رواية كان ممن خلا من

رواية أحمد رضي الله عنه في مسنده قلت يا نبي الله كم عدد الانبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جما غفيرا رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ وأربعة وعشرون ألفا وهي مصرحة بما أبهم في رواية أحمد ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو معناه وفيه قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جما غفيرا ورواه أيضا الطبراني في الاوسط والبزار باسناد فيه المسعودي وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الاوسط أيضا من حديث أبي أمامة الباهلي أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الحلبي وهو ثقة والظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي امامة هو أبو ذر (تتمة) للكلام في الاصل التاسع (شرط النبوة الذكورة) لان الانوثة وصف نقص (وكونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا) بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الارسال وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الارسال فقد أزيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي كما دل عليه قوله تعالى قد أوتيت سؤلك يا موسى (و) أكملهم (فطنة وقوة رأي) كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات (والسلامة) بالرفع عطفا على الذكورة أي وشرط النبوة السلامة (من دناءة الآباء و) من (غمز الامهات) أي الطعن بذكرهن بما لا يليق من أمر الفروج (و) السلامة من (القسوة) لان قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هي منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان أبعد الناس من الله القلب القاسي (و) السلامة من (العيوب المنفرة)

منهم

منهم (كالبرص والجذام و) من (قلة المروءة كالاكل على الطريق و) من (دناءة الصناعة كالحجامة) لان النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالمخلوق فيعتبر لها انتفاء ماينافي ذلك (و) شرطها أيضا (العصمة من الكفر) قبل النبوة وبعدها بالاجماع (وأما) العصمة (من غيره مما سنذكره) من المعاصي (فن) أي فهو من (موجبات النبوة) بفتح الجيم أي الامور التي يقتضيها منصب النبوة (متأخر عنها) كما هو شأن الموجب فلا يتأتى اشتراطه فيها وهذا ما عليه الجمهور أما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط (وقولهم) في الشروط (أكمل أهل زمانه ان حمل على ظاهره) من العموم لجميع أهل الزمان (استلزم) لذلك (عدم جواز) ارسال (نبيين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهرون) والتمثيل بموسى وهرون أظهر لثبوت ارسالهما معا بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله اذهبا الى فرعون انه طغى فاذهبا بآياتنا فقولا انا رسولا ربك ونحوها (فيجب) في تأويل اشتراطه (أن المراد) كونه أكمل أهل زمانه (ممن ليس نبيا) وحاصله تخصيص العموم (والعصمة) المشترطة معناها (تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له) أي لمن وصف بها (قدرة المعصية) وقد لخص المصنف في التحرير هذا التعريف وذكر معه تعريفا آخر فقال وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ أي بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني يلائم قول الامام أبي منصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعني قول

اخواني من الانبياء ثمانية آلاف نبي ثم كان عيسى ثم كنت (قوله والعصمة الخ) اتفق جمهور المسلمين على أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده ولا يجوز الكفر عليهم في حال صغرهم تبعا للوالدين لانهم مؤمنون بالله عارفون به حقيقة فلا يجري عليهم حكم الكفر تبعا والفضلية من الخوارج جوزوا الكفر عليهم

أبي منصور أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء اه (وجوز القاضي) أبو بكر الباقلاني (وقوع الكفر) منهم (قبل البعثة عقلا لكن لم يقع أصلا (قال) يعني القاضي (وأما الوقوع فالذي صح عند أهل الاخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا أمينا مشهور النسب حسن التربية والمرجع في ذلك) كله عندنا (قضية السمع) أي ما تقتضيه الادلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك (و) أما (موجب العقل) فهو (التجويز والتوبة) فالعقل لا يمنع وقوعه ثم محو أثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجويز وقوعه منهم ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم اتصافهم بما ينفر منهم وأي منفر أشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره فلذا فقد أجاب القاضي عن ذلك بقوله (ثم اظهار المعجزة) أي بعد وقوعه والتوبة عنه (يدل على صدقهم و) على (طهارة سريرتهم) أي نقاء قلوبهم من أدناس المعاصي (فيجب) لذلك (توقيرهم وينتدفع النفور عنهم) ولقد كان الامساك في هذا المختصر عن هذا التجويز أولى (وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في) اشتراط (الذكورة

لانهم جوزوا عليهم المعاصي وكل معصية عندهم كفر وفساد هذا القول لا يخفى على المتأمل وقوم جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند خوف القتل على الاصرار على الايمان بل أوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة والقاؤها فيها حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة أجيب بأنه لو جاز اظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل (قوله وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة

حتى

حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفى كلامهم) أى كلام المخالفين فى اشتراط الذكورة (مايشعر بأن الفرق بين الرسول والنبى بالدعوة وعدمها) فالنبى على هذا انسان أوحى اليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة اليه أم لا فان أمر بذلك فهو نبى رسول والا فهو نبى غير رسول (وعلى هذا لا يبعد) ماذهبوا اليه من نفى اشتراط الذكورة فيمن هو نبى غير رسول (لان اشتراط الذكورة لكون أمر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد الى المجامع) أى مواضع اجتماع الناس (للدعوة) أى ليدعوهم الى الايمان بما جاء به والعمل بمقتضاه (و) النسوة (مبنى حالهن على التستر والقرار) لا التردد والاشتهار

حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام) قال الامام جلال الدين جار الله اتفق أهل السنة والجماعة أن الذكورة شرط النبوة خلافا للاشعرى واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل وكمال الدين وهما معدومان فى النساء لقوله عليه الصلاة والسلام هن ناقصات عقل ودين وبقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم وبقول على رضى الله تعالى عنه لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تستحق الخلافة وقال الصابونى الصحيح ماذهبنا اليه لان النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة واظهار المعجزة ولزوم الاقتداء والانوثة توجب الستر وبينهما تناف ولان النساء لا يصلحن للامارة والسلطنة والقضاء واقامة الصلاة بالاجماع وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة فلأن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى واحتج الاشعرى بقوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم لانه تعالى ذكرها فى عداد الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين وأرسل اليها جبريل عليه السلام قال تعالى وأرسلنا اليها روحنا وقال تعالى انما أنا رسول ربك والجواب أن هذا لا يستلزم المطلوب قطعا والله تعالى أعلم (قوله وعلى هذا) أى الفرق بين النبى والرسول بالدعوة لا تبعد نبوة مريم

(وأما على ماذكره المحققون) فى معنى النبى والرسول (من أن النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق) بينهما بل هما بمعنى (وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب) أنزل عليه أو أمر بالعمل به (أو) له (نسخ لبعض شريعة متقدمة) على بعثته وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكى الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوى وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى فارسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الآيتين ويجاب عنه بأنه ليس وحيا بشرع اذ لا دلالة عليه فى الآيات المذكورة وقد تحصل فى معنى النبى والرسول ثلاثة أقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول المشهور والفرق بأن الرسول من له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذى عزاه للمحققين وهو يقتضى اتحاد عدد الانبياء والرسل ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد فى حديث أبى ذر الذى قدمناه هذا كلام فى معنى النبى شرعا وأما أصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرأ نافع من النبإ وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل أى منبئ عن الله أو بمعنى اسم المفعول أى منبأ لان الملك ينبئه عن الله بالوحى وبلا همز وبه قرأ الجمهور وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها وإما من النبوة أو النباوة بفتح النون فيهما أى الارتفاع فهو أيضا فعيل بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول لان النبى مرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها وسيأتى تلخيص لهذا أواخر الكتاب (وقد يقال) ايرادا على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة (ان بلاء أيوب عليه الصلاة و) (السلام كان منفرا) أى منفر كما هو مذكور فى كتب التفسير وقصص الانبياء (ويجاب) عنه (بأن الشرط) فى حق أيوب (متقدم) على نبوته المتقدمة على عروض

(قوله وأما على ماذكره المحققون الخ) يعنى فلا يصح ماذكروه من دعوى نبوة مريم لاجل ماله اشترطت الذكورة

الابتلاء

الابتلاءله (وجعل الاكل على الطريق منافيا) للنبوة (هو) مبنى (على تقدير أن العرف كذلك) أى كما ذكرنا آنفامن أنه قلة مروأة (اذذاك) أى فى ذلك الوقت الذى هوزمن بعثة ذلك النبى (وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب النبوة واختلف فيه) أى فى ذلك الغير الذى هو متعلق العصمة (فقيل تجب عصمتهم من الكبائر مطلقا) عمدا وسهوا من غير تقييد بالعمد (دون الصغائر) المأتى بها (عمدا) فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القائل بحالة السهو وأولى عنده وهذا القول منقول عن امام الحرمين منا وأبى هاشم من المعتزلة (والمختار) لجمهور أهل السنة (العصمة) أى وجوب عصمتهم (عنهما) أى عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر (الا الصغائر غير المنفرة) حال كون اتيان غير المنفرة (خطأ) فى التأويل (أوسهوا) مع التنبيه عليه أما الصغائر المنفرة كسرقة لقمة أوحبة وتسمى صغائر الخسة فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة كنظرة لاجنبية عمدا (ومن أهل السنة من منع السهو عليه) أى على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال لايقع منه سهو فى فعل أصلا (وصرح بأن سلامه على ركعتين فى حديث ذى اليدين) فى الصحيحين (كان قصدا منه وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو) ومثل ذلك صلاته الظهر خمسا فى حديث ابن مسعود فى الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الاول فى الظهر فى حديث ابن بحينة صححه الترمذى (والاصح جواز السهو فى الافعال عليه) والمذهب

(قوله والمختار العصمة عنهما) قلت واختلف القائلون بهذا فقال بعضهم انه لا يتمكن من المعصية لاختصاصه بخاصة فى ذاته تقتضى امتناع اقدامه على المعاصى وقال بعضهم انه يتمكن لكن الله تعالى يفعل فى حقه لطفا لايكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية وأورد فى شرح القصيد قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى أثبت العصيان والغواية وهو الذنب وأجاب بأنه كان قبل النبوة وانما صار نبيا بعد خروجه من الجنة وان قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل عليه اذ الاجتباء كان متأخرا عن

السابق غير مرضي وان قال به من أئمة المحققين أبو المظفر الاسفرايني لانه مخالف للنص الصريح (قال صلى الله عليه وسلم انما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني) أخرجه الشيخان وغيرهما (وظاهر قوله) صلى الله عليه وسلم (انما أنسى لأسن أنه يورد عليه النسيان) من قبل الله سبحانه وتعالى (فيتصف به الا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني لكن ينبه) فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي فأنسى بتشديد السين مبني للمفعول معناه يورد علي النسيان ولأسن معناه لابين طريقا يسلك في الدين هو سبب لايراد النسيان بمعنى أنه ثمرة يترتب على النسيان لا باعث على ايراده (ومنع المعتزلة الكبائر) أي صدورها من نبي (قبل البعثة) له (أيضا للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له) هذا كلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الابلاغ وهو منهي عنها (وأما فيما طريقه الابلاغ) أي ابلاغ الشرع وتقريره من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل (فهم معصومون

الواقعة لان كلمة ثم للتراخي وقيل انما صار عاصيا لتركه الافضل وميله الى الفاضل قال الامام جلال الدين جار الله فيه نظر لانه خالف المأمور به فارتكب المنهي عنه ولا يقال لمن كان بهذه الصفة إنه ترك الافضل ومال الى الفاضل والله تعالى أعلم وأورد في شرح العمدة قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الاولى فلأن العفو يدل على تقدم الذنب وأما الثانية فظاهرة وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم هذا ربي فانه أشار الى الكوكب وهذه كلمة كفر وقوله بل فعله كبيرهم هذا وهذا كذب وقد أخفى يوسف عليه الصلاة والسلام حريته عند البيع فان ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيآت المقربين جمعا بين الدليلين قلت قال القاضي عياض قال ابن عباس مقصد الآية أنك مغفور لك غير مؤاخذ بذنب أن لو كان وأما الآية الاخرى فأمر لم

فيـه من السهو والغلط وأما غـيرذلك) أى ماليس من القسمين السابقين كما يختص به الانبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم واذكار قلوبهـم ونحوها مما يفعلونه لاليتبعوا فيه (فهم فيه كغيرهـم من البشر) فى جواز السهو والغلط هـذا الذى عليه أكثر العلماء خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم (قال القاضى أبو بكر) تفريعا على ماعليه الاكثر (فيجوز) أى عقلا (كونه) أى النبى (غيرعالم بشرائع من تقدمه) من الانبياء (و) كونه (غيرعالم ببعض المسائل التى يفرّعها الفقهاء والمتكلمون) لامطلقا ولكن المسائل (التى لايخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد و) يجوز (كونهم) أى الانبياء (غيرعالمين بلغات كل من بعثوا اليهم الالغة قومهـم وجميع) عطف على لغات أى ويجوز عقلا كونهـم غـيرعالمين بجميع (مصالح أمور الدنيا ومفاسدها و) جميع (الحرف والصنائع اهـ) كلام القاضى أبى بكر (ولاشك أن المراد) أى مراده مماذكره (عـدم

يتقدم للنبى صلى الله عليه وسلم فيه نهـى من الله تعالى فيعد معصية ولاعده الله تعالى عليه معصية قال نفطويه وقد حاشاه الله من ذلك بل كان مخـيرا فى أمرين قالوا وقد كان له أن يفعل ماشاء فيما لم ينزل فيـه وحى فكيف وقـد قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهـم فلما أذن لهـم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لولم يأذن لهم لقعدوا وانه لاحرج عليه فيما فعـل وليس عفا هنا بمعنى غفر بل كما قال النبى صلى الله عليه وسلم عفا الله لكم عن صدقة الخيل والرقيق ولم تجب عليهـم قط أى لم يلزمكم ذلك قال القشـيرى وانما يقول العفو ولا يكون الاعن ذنب من لم يعرف كلام العرب قال ومعـنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنب قال مكى هو استفتاح كلام مثـل أصلحك الله وأعزك وقال السمرقنـدى معناه عافاك الله قال والجواب عن الآية التى فى حق ابراهيم عليه الصلاة والسلام انه ذكره على سبيل الفرض ليبطله كالواحد اذا أراد أن يبطل أمرا فيفرضـه ثم يلزم عليـه محالا

علم بعض المسائل لعدم الخطور) أى خطور تلك المسائل ببالهم (فأما اذا خطرت) لهم (فلا بد من علمهم بها) أى بأحكامها (واصابتهم فيها ان اجتهدوا) بناء على الراجح ان للانبياء أن يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر أو بعد انتظار الوحى وعليه الحنفية واختاره المصنف فى التحرير فاذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم (ابتداء أو انتهاء) لان من قال كل مجتهد مصيب أو منع الخطأ فى اجتهاد الانبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداء ومن جوز الخطأ فى اجتهادهم قال لا يقرون عليه بل ينبهون فهم مصيبون عنده إما ابتداء حيث لم يتقدم خطأ وإما انتهاء حيث نبهوا على الصواب فرجعوا اليه (وكذا علم المغيبات) أى وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبى منها (الا ما أعلمه الله تعالى به أحيانا وذكر الحنفية) فى فروعهم (تصريحا بالتكفير باعتقاد أن النبى يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله) والله أعلم (الاصل العاشر) فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (نشهد أن محمدا رسول الله أرسله الى الخلق أجمعين) بالهدى ودين الحق (خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من الشرائع) والخلق بمعنى المخلوقين لان ارساله الى من يعقل من الانس والجن قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك الشيخ الامام أبو الحسن السبكى وصرح الامام الرازى فى تفسير قوله تعالى تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة فى عموم من بعث

وهذا معنى قول القاضى البيضاوى وقوله هذا ربى على سبيل الفرض فان المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد وبهذا يجاب عن قول صاحب الامالى قوله لا أحب الآفلين مشكل غاية الاشكال لان الدال على عدم إلهية الكوكب ان كان التغير فقد وجد قبل الافول ولا معنى لاختصاصه به وان كان الغيبة عن البصر فيلزم فى حق الله تعالى وان كان كونه انتقل من كمال وهو العلو الى نقصان فقد كان ناقصا عند الاشراق وأيضا فذلك معلوم له قبل الافول أنه يافل وانه

صلى

صلى الله عليه وسلم اليهم ولنا فى ذلك كلام أو اخر الدرر اللوامع فى شرح جمع الجوامع فليراجعه من آثر الوقوف عليه ولاثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله (لانه) أى لان محمدا صلى الله عليه وسلم (ادعى النبوة) أى الرسالة عن الله (وأظهر المعجزة) تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقا لدعواه فهو نبى فمحمد صلى الله عليه وسلم نبى وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتى هذا الدليل فقال (أما دعواه النبوة فقطعى لا يحتمل التشكيك) لانه قد تواتر تواترا ألحقه بالعيان والمشاهدة (وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقرونا) اتيانه بها (بدعوى النبوة) كأنما قرن تلك الامور بدعواه النبوة (بمعنى جعلها) أى جعل تلك الامور الخارقة من حيث اقترانها بدعواه (بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى) من أنه أرسله ليدعو الناس الى الهدى ودين الحق (ولا نعنى بالمعجزة الا ذلك) أى الاتيان بأمر خارق للعادة يقصد به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله (ووجه دلالتها) أى المعجزة على الصدق (أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلا لله سبحانه) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتى أن أضع يدى على رأسى وأنتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما فى المواقف وغيره قلنا قد جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كما يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذ قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى

فى المشرق مساو لحالته فى المغرب وعن قوله بل فعله كبيرهم بأنه لم يكن قاصدا الاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ويمكن أن يقال انه من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمله عليه السلام عليه وعن الآية التى فى حق يوسف عليه الصلاة والسلام انه انما كتم حريته ولم يبينها لاستشعاره بقتل الاخوة اياه اذا أظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة والله تعالى أعلم

(فهما جعلها) الرسول (بينة) أى دلالة واضحة (على صدقه فيما ينقل عن الله) تعالى (وهو) أى ذلك الجعل (معنى التحدى) فان جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لان أصل معنى التحدى طلب المباراة فى الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل فى أى أمر كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بأن قال آية صدقى أن يوجد الله تعالى لى كذا مما تعجزون عنه (فأوجده الله) تعالى موافقا لقوله (كان ذلك) الايجاد على وفق ما قال (تصديقا له من الله تعالى) وقد تبع المصنف حجة الاسلام فى ايراد مثل مشهور فى كتب القوم بشأن الرسول ومرسله سبحانه فى تصديقه اياه بايجاد المعجزة على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (كالقائم) أى كتصديق القائم (بين يدى الملك) من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم (مقبلا على قوم) بحضرة الملك (يدعى أنه رسول) ذلك (الملك اليهم فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (اذا قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا فيما نقلت عنك) من الرسالة الى هؤلاء (فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين علم قطعى بأنه صدقه بمنزلة قوله) أى الملك (صدقت) واقتصر المصنف على قوله قم على خلاف عادتك لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك فى السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير آخر لمخالفة العادة ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لا بد فى المعجزة من تعذر معارضتها لان ذلك حقيقة الاعجاز وأن توافق الدعوى لتكون حجة اصدقها فلو قال مدعى الرسالة معجزتى أن أحيى ميتا ثم أتى بخارق آخر كنتق جبل لم يدل ذلك على صدقه ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذبا بالدعواه فلو قال معجزتى أن ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يتأكد اعتقاد كذبه بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال أنا آتى بخارق

من الخوارق ولا يقدر غيرى على الاتيان بشئ منها كفى وفى كلام الآمدى أن هذا متفق عليه (والذى أظهره الله تعالى) لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات (ثلاثة أمور أعظمها القرآن ثم) الامر الثانى (حاله فى نفسه التى استمر عليها) من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف التى سيأتى تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية والعملية (مع ضميمة أنه لم يصحب معلما أدبه ولا حكيما هذبه ثم) الامر الثالث (ماظهر على يديه من الخوارق) للعادات (كانشقاق القمر) له فرقتين (وتسليم الحجر) عليه قبل النبوة وبعدها وماقبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم إرهاصا أى تأسيسا للنبوة وتمهيدا من أرهصت الحائط اذا أسسته ولا يسمى معجزة (وسعى الشجر اليه وحنين الجذع الذى كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره سواء قلنا انه نابع من الاصابع نفسها أو انه تكثير للماء القليل بخلق ماء آخر معه ببركة وضع الاصابع فيه (وشرب القوم والابل الكثير) عددهم وعددها (من الماء القليل الذى مج فيه بعد مانزحت البئر فى الحديبية) بتخفيف الياء الاخيرة وتشديدها وهى مكان على مرحلة من مكة (وكانوا ألفا وأربعمائة) وفى رواية ألفا وخمسمائة واقتصر المصنف على الاولى لان عددها محقق باتفاق الروايتين (وأكل الجم الغفير) أى العدد الكثير جدا (كما فى حديث أبى طلحة وكانوا ألفا من أقراص يأكلها رجل واحد) والظاهر أن المصنف ركب ماذكره من واقعتين سهوا واقعة أبى طلحة وواقعة جابر فى اطعام أهل الخندق فان الذى فى الصحيحين أن القوم فى واقعة أبى طلحة كانوا سبعين أو ثمانين رجلا وفى واقعة جابر كانوا ألفا وكان جابر قد أمر بصاع شعير عنده فطحن وذبح بهيمة أى شاة صغيرة فطبخها ثم أخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعال أنت ونفر معك فدعا النبى صلى الله عليه وسلم أهل الخندق كلهم وأمر أن لا يخبز العجين ولا تنزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر وبصق فى العجين والبرمة وبارك ثم أمر امرأة جابر أن تدعو خابزة

تخبز معها وأن تقدح أى تغرف الطعام بحضرته قال جابر كما فى الصحيحين وهم ألف فأقسم بالله لا كلوا حتى تركوا وانحرفوا وإن برمتنا التغط أى لتفور كما هى وان عجيننا ليخبز كما هو وفى رواية للبخارى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لامرأة جابر كلى هذا يعنى البقية وأهدى فان الناس أصابتهم مجاعة (وإخبار الشاة المشوية) له صلى الله عليه وسلم (بأنها مسمومة و) قد (صح فى البخارى أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل وغير ذلك) عطف على قوله انشقاق القمر أى وكغير ذلك من المعجزات (مما أفرد) لكثرته (بالتصنيف) ومن أجل ما صنف فيه كتاب دلائل النبوة للحافظ أبى بكر البيهقى وهذا النوع أحد ما عقد له فى كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا وفى كل من الكتب الستة التى هى دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك والوارد فى كل من هذه الخوارق وان كان خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك (وقول السهيلى فى بعض هذه) الخوارق (انها علامة) للنبوة (لا معجزة) أى لا تسمى بذلك (بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بذاك) أى ليس بمقبول لان المقبول اعلو مرتبته يشار اليه بما يشار به الى البعيد (فانه) صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو (منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها) أى الدعوى (الى أن توفاه الله تعالى كأنه فى كل ساعة) أى فى كل وقت (يستأنفها) أى الدعوى (فكل ما وقع له) من الخوارق (كان معجزة) لاقترانه بدعوى النبوة حكما (وكأنه يقول فى كل ساعة) أى كل وقت (انى رسول الله) الى الخلق (و) كأنه يقول فى كل وقت وقع فيه خارق للعادة (هذا دليل صدقى) هذا تمام الكلام فى الامر الثالث (وأما) الاول وهو (القرآن فهو المعجزة العقلية) أى التى يهدى الى إعجازها العقل لمن كان عارفا بطرق البلاغة أو كانت البلاغة له سليقة ومع كون المعجز عنه معقولا فهو منقول أيضا عمن قصد المعارضة ممن سولت له نفسه ذلك فأقر بالعجز مع كونه من فرسان

البلاغة ومنهم من أتى بما فضح به نفسه عند أبناء جنسه كما لا يخفى على من ألم بالتواريخ (الباقية) نعت ثان للمعجزة فان كون القرآن معجزا وصف له باق (على طول الزمان الذى) خبر ثان عن ضمير القرآن فان من أوصافه أنه الذى (أعيا كل بليغ بجزالته وغرابة أسلوبه وبلاغته) والجزالة يقابلها الركة فليس فى نظمه لفظ ركيك وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يعهد فى كلامهم كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا أيها الناس يا أيها المزمل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون وأما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وان أمكن بالنسبة الى قدرة البارى سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به فى شرح المقاصد لان مقدوراته تعالى لا تتناهى واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة معها الاندراج مفهومها فى مفهوم البلاغة اصطلاحا (لا بالاول وابن) أى وليس اعجازه بالجزالة وغرابة الاسلوب (فقط) دون البلاغة (كقول القاضى) أبى بكر بن الطيب الباقلانى (ولا) اعجازه (بالصرف) أى صرف همم المتحدين (عن التوجه الى معارضته وسلبهم القدرة) على مثله (عند قصد ذلك خلافا للمرتضى) من الشيعة (وغيره) كالنظام وكثير من المعتزلة (والا) أى وان لا يكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكروه من أن اعجازه بالصرف (كان الانسب) على قولهم (ترك بلاغته فانه اذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان أظهر فى خرق العادة به) ولان القول بالصرف ينافى المنقول عمن كان يسمعه من البلغاء من طربهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته ومن وصفهم اياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك (وأما) الامر الثانى وهو (حاله) صلى الله عليه وسلم (فما) أى فهو ما (استمر عليه من الآداب الكريمة والاخلاق الشريفة التى لو أفنى العمر) بالبناء للمفعول (فى تهذيب النفس لم تحصل) لمن أفنى عمره فى التهذيب (كذلك) أى كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق هى

ماورد من سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التى هى فى كل منها اخبار آحاد متعددة يفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم (كالحلم) وهو كما فى الشفاء حالة توقر وثبات عند الاسباب المحركات (وتمام التواضع) منه صلى الله عليه وسلم (للضعفاء بعد تمام رفعته و) تمام (انقياد الخلق له والصبر) وهو حبس النفس عند حلول ما تكره (والعفو) وهو ترك المؤاخذة بالذنب (مع الاقتدار) وقوله (عن المسيء اليه) متعلق بالعفو (ومقابلة السيئة بالحسنة والجود) وقدم تفسيره فى صحيح البخارى عن ابن عباس كان النبى صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وكان أجود ما يكون فى رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبى صلى الله عليه وسلم شيأ قط فقال لا (وتمام الزهد فى الدنيا و) شدة (الخوف من الله تعالى حتى إنه ليظهر عليه) أثر (ذلك) الخوف الشديد (اذا عصفت الريح ونحوه) أى نحو وقت عصف الريح من الاوقات التى تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره أو نحو ما ذكر من هذه الاخلاق الشريفة كالوفاء بالوعد وأداء الامانة وصلة الرحم والحياء وما ينتظم فى هذا السلك فقد كان صلى الله عليه وسلم أعلى الخلق مقاما فى كل منها (ودوام فكره) كما وصفه بذلك ابن أبى هالة فيما أورده القاضى أبو الفضل عياض فى الشفاء بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن أراد تعرف شئ مما صدر من آثار هذه الاوصاف الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفاء وما فى معناه من التآليف (وتجديد التوبة والانابة فى اليوم سبعين مرة) بل أكثر ففى صحيح البخارى عن أبى هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله إنى لأستغفر الله وأتوب اليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة وفى صحيح مسلم عن الاغر بن يسار المزنى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أيها الناس توبوا الى الله فانى أتوب اليه فى اليوم مائة مرة وروى أبو داود والترمذى وصححه وابن ماجه عن ابن عمر قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى المجلس الواحد

مائة مرة رب اغفر لى وتب علىّ انك أنت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم فى الرتبة العليا من العصمة بين المصنف معنى التوبة والاستغفار فى حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله أنهما ليسا عن ذنب وانما توبته الرجوع الى مولاه فى ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من المقامات الاكملية فانه عليه أفضل الصلاة والسلام (كلما بدا له من جلال الله وكبريائه قدر) كان مرتقيا ذلك من كمال الى أكمل (فيستقصر بنظره اليه) أى الى ما بدا له (ما هو فيه من القيام بشكره) تعالى على تلك الانعامات العظيمة (وطاعته) فيرجع الى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله (والفراغ) بالجر عطفا على الحلم كالمعطوفات قبله فن أوصافه الشريفة الفراغ (عن هوى النفس) أى ميلها الى مشتهياتها (و) عن (حظوظها) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (مما لا يقع الا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد فى نفسه حتى انه) صلى الله عليه وسلم (ما انتصر لنفسه قط الا أن تنتهك حرم الله) تعالى جمع حرمة أى الامور التى أثبت لها الاحترام (وما خير بين شيئين الا اختار أيسرهما) أى على من صدر منه التخيير وان كان الأحظ له صلى الله عليه وسلم الشئ الآخر فقد ساق صاحب الشفاء باسناده من الموطا رواية يحيى بن يحيى الى عائشة رضى الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أمرين قط الا اختار أيسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان أبعد الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه الا أن تنتهك حرمة الله تعالى فينتقم لله بها وهو فى الصحيحين وسنن أبى داود بمعناه وغالب ألفاظه وفى موضع آخر من الشفاء قالت عائشة رضى الله عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم الله تعالى وهو عند مسلم وأبى داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيأ قط بيده ولا خادما ولا امرأة الا أن يجاهد فى سبيل الله وما نيل منه شئ قط فينتقم من صاحبه

الا أن ينتهك شئ من محارم الله تعالى فينتقم لله وهذان الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم فى كل ما فيه حظ للنفس (ولعمرى) وأصله القسم بحياة المتكلم (ان من رآه) حال كون ذلك الرائى (طالبا للحق لم يحتج عند مشاهدة وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته) أى كلامه لان المتكلم يلهج بالكلام أى يصدر منه متكررا (وصفاء سريرته كما قال المرتاد للحق فاه والا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب) والمرتاد للحق هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضى الله عنه فقد روى الترمذى وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لانظر اليه فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وفى الشفاء عن أبى رمثة «وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح الثاء المثلثة» التيمى رضى الله عنه قال أتيت النبى صلى الله عليه وسلم ومعى ابن لى فأريته فلما رأيته قلت هذا نبى الله حقا قال المصنف ناظما لهذا المعنى (و) قد (قلت فى قصيدة أمتدحه بها اذا لحظت لحاظك منه وجها * ونازلت الهوى) أى المحبة (بعض النزال) أى كنت أهلا لمحبته غير محجوب بحجاب الحرمان (شهدت الصدق والاخلاص طرا) أى جملة (ومجموع الفضائل فى مثال) أى فى ذات مشخصة هى ذاته الشريفة قال (وفى) قصيدة (أخرى قلت أيضا) أى ناظما لهذا المعنى والذى قبله وهو الفراغ من حظوظ النفس (اذا لحظت لحاظك منه وجها * شهدت الحق يسطع منه فجرا) وفاعل يسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مؤول بالمشتق أى يسطع منه منيرا (خليا عن حظوظ النفس ماإن * أرقت منه يوما قط ظفرا) يعنى أن هوى النفس وحظوظها التى من شأنها أن تسترق من اتصف بشئ منها لم تصل الى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنابه الشريف صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعى مجلدات) تؤلف فيها ولا تستوفيها (هذا) الذى اتصف به من كريم الشيم وعظيم الاخلاق (كله مع العلم بأنه اعا نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدبا يرون الفخر) رأيا

يذهبون اليه (ويتهالكون عليه) وهو أن يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره والتهالك على الشيء الازدحام على أخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه (و) يرون (الاعجاب) أي الخيلاء والكبر رأيا (ويتغالون فيه) أي يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه وأصل المغالاة من غلوة السهم أي المسافة التي يقطعها اذا رمي به أي المراماة لينظر أي غلوة أبعد مسافة أو من الغلاء ضد الرخص بأن ينادي على السلعة فيمن يزيد فيحاول كل أخذها بأغلى مما دفع صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة فيها مغالبة (معبوداتهم حظوظ النفس) كما قال تعالى أرأيت من اتخذ إلهه هواه وفي قوله معبوداتهم الخ مبالغة في التشبيه فالتركيب على المختار تشبيه بليغ وعلى رأي استعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع أنه (لم يؤثر) أي لم ينقل (عنه أنه خرج عنهم الى حبر) أي عالم (من أهل الكتاب تردد اليه) ليتعلم منه (ولا) الى (حكيم عوّل عليه) ليتهذب به (بل استمر بين أظهرهم الى أن ظهر بمظهر علم واسع وحكمة بالغة) ذلك المظهر هو ذاته الشريفة اذ هي موضع ظهور العلم والحكمة ففي الكلام شبه التجريد (مع بقائه) صلى الله عليه وسلم (على أميته لا يقرأ ولا يكتب) وذلك أبهر لشانه وأظهر لبرهانه (وأخبر) صلى الله عليه وسلم (عن مغيبات ماضية) من أخبار قرون سالفة (و) أحوال (أمم خالية لا يطلع عليها الا من مارس الكتب واختلف الى أفراد يشار اليهم في ذلك الزمان) بالعلم (لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم) أي بخله (باليسير الكائن عنده) من ذلك فلا يسمح بتعليم شيء منه لأحد بل قد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسأله الواحد أو العدد منهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته وأصحاب الكهف ولقمان وابنه وأشباه ذلك وما في التوراة والانجيل والزبور وصحف ابراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء بها ولم يقدروا على تكذيبه (و) أخبر صلى

الله عليه وسلم (عن أمور مستقبلة) فوقعت كما أخبر (مثل قوله تعالى) فى الروم لما غلبتهم فارس الم غلبت الروم فى أدنى الارض (وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين) وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الآية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم (واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به) صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من جملته (و) ما أخبر به (هو المراد بالسمعيات) فى كتب أصول الدين ۞ (وها هو الركن الرابع فى السمعيات) أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التى لا يستقل العقل باثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما ينبئ عنه تراجمه وأما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف أول الكتاب على أنه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم فى سلك العقائد تأسيا بالمصنفين فى أصول الدين ولا يخفى أن هذا وان تم فى نصب الامام لا يتم فى كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادى كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة فى الفضل ونحو ذلك فلذا والله أعلم نظمت فى سلك العقائد وأدخلها بعض المصنفين فى تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح (و) هذا الركن (مداره) أيضا (على عشرة أصول * الاصل الاول فى الحشر والنشر)

(الركن الرابع فى السمعيات ومداره على عشرة أصول الاصل الاول فى الحشر والنشر الخ) قلت لو كان لى من الامر شئ قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة وهذا الحشر للاجساد عند أهل الحق لان إحياء الله تعالى الابدان بعد موتها وتفرق أجزائها ممكن عقلا وكل ما لا يأباه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق وإلا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بحشر الاجساد واحيائها حقا أما الاول وهو أن الاحياء ممكن عقلا فلأن الامكان

والنشر إحياء الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة والنار (أما الملي) أي المنسوب الى ملة أي شريعة جاء بها نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها (فقاطع بهما القطع بورودهما عن الله ورسوله) ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع وكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة وقد (قال تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال تعالى (أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) وقال تعالى (ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة) وقال تعالى (الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه) وقال تعالى (ثم الينا تحشرون) وقال تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) أي بتقدير تمثيل قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت بالأهونية (وتكرر) ذلك الحشر والنشر في كلام الله تعالى ورسوله (كثيرا) كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة واليه ترجعون وقوله تعالى أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى يوم

بالنظر الى القابل حاصل لان أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة لانه لو لم تقبلهما لم تتصف بهما فتكون الاجزاء قابلة لهما وكذا بالنظر الى الفاعل حاصل للزومه لامرين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادرا على الايجاد والثاني كونه عالما بأعيان أجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق أنه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد الحياة فيها فثبت أن حياة الابدان ممكن وأما الثاني وهو اخبار الصادق عنه بقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده فأول خلق حياتهم بالارواح والاجساد فكذا

نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى أفلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور الى غير ذلك من الآيات وقد تواتر معناه فى الاحاديث النبوية (حتى صار) لكثرة تكراره فى الكتاب والسنة وعلى ألسنة علماء الامة (مما علم بالضرورة) من الدين فلا يتوقف على نظر (وانعقد الاجماع على كفر من أنكرهما) أى الحشر والنشر (جوازا أو وقوعا) أى أنكر جواز وقوعهما أو أنكر وقوعهما وان جوّزه وقد أنكرهما معا الفلاسفة الزاعمون أن لا معاد الا الروحانى لا الجسمانى وهذا الانكار هو أحد الامور التى كفروا بها (وان لم يجمع على الاكفار بجحد كل فرض) كما ستعرفه فى الخاتمة بل قد وقع بين أئمتنا خلاف فى إكفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم (وأوجبه المعتزلة) أى قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر والنشر (عقلا بناء) منهم (على ايجابهم) على الله تعالى (ثواب المطيع)

الاعادة وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أوّل مرة وقوله تعالى ان الله يبعث من فى القبور والذى فى القبور الاجساد دون الارواح وقوله تعالى أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوّى بنانه وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وغير ذلك من الآيات الدالة على حشر الاجساد يوم القيامة وذهبت الفلاسفة الى حشر الارواح دون الاجساد وشبهتهم من وجهين * أحدهما أن حشر الاجساد موقوف على صحة إعادة المعدوم وهو محال فكذا الموقوف عليه بيانه أن الحكم عليه بصحة العود يقتضى تعينه فى ذاته وتخصصه فى نفسه وهو بعد عدمه نفى محض ليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه باطلا * والثانى انه لو قتل انسان وأكله آخر وصار جزأ من الآكل فالجزء المأكول إما أن يعاد فى المأكول منه فقط فحينئذ ضاع بدن الآكل أو فى الآكل فقط فحينئذ ضاع بدن المأكول منه أو جعل جزأ لبدنيهما معا وهو محال وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب عن الاول

أى اثابته (وعقاب العاصى) أى معاقبته (وعندنا وجوب وقوعه) أى ماذكر من الحشر والنشر (لاخباره) تعالى (به فقط) فى كتبه وعلى ألسنة رسله لا لايجاب العقل وقوعه (و) لا يجب عندنا على الله شئ فنحن لذلك (نجوز العفو عمن مات مصرّا على الكبائر بشفاعة النبى) صلى الله عليه وسلم (أودونها) بمحض فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى أنس بن مالك أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى أخرجه أبوداود والترمذى وابن حبان والبزار والطبرانى وروى أحمد باسناد جيد أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتى لمن يشهد أن لا اله الا الله مخلصا وأن محمدا رسول الله يصدّق لسانه قلبه وقلبه لسانه (وعندهم) أى المعتزلة (لا أثر للشفاعة الا فى زيادة الثواب للوجوب) أى لاجل قولهم بالوجوب

أن هذا الحكم على الوجود فى الذهن فانه يصح أن يعاد فى الخارج لا على المعدوم المطلق والجواب عن الثانى مبنى على مقدمة وهى أن لكل انسان أجزاء أصلية من أول عمره الى آخره والانسان بها انسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حياته وأجزاء فضلية وهى ما زاد على ذلك وقد وقع التفاوت فيها فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية فى الحالين واذا تقرر هذا فالمعاد من كل من الانسانين أجزاؤه الاصلية التى يكون بها الانسان انسانا فان تلك الاجزاء هى الباقية من أول عمره الى آخره وهى الحاضرة لنفس الانسان حالة السكر والنوم وأما الشكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذى يغفل عنه الانسان فى أكثر أحواله فانه لا يعاد اذ لا مدخل له فى الانسانية واذا كان كذلك فالجزء المأكول أصلى من الانسان المأكول منه فضلى من المتغذى وهو الآكل فاذا أعيد فلا يعاد فى الآكل ويعاد فى المأكول منه فحينئذ لا يلزم أن لا يكون أحدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك لو كان الجزء الثانى أصليا من كل منهما وهو ليس كذلك

(الذى ذكرناه) عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية واثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته (ولا خلاف فى عدم العفو عن الكفر) انما الخلاف فى دليله فلا يجوز وقوعه (سمعا عندنا) أى من جهة دلالة السمع قال تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) أى (لوشفعوا لكن لا يقع ذلك) أى اتيانهم بالشفاعة قال تعالى (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه و) لا يجوز العفو عن الكفر (عقلا) أى من جهة دلالة العقل (عندهم) أى المعتزلة (على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية بناء) منهم (على أن العفو عنهم) أى عن الكفار (مخالف للحكمة على ما ظنوا) قالوا قضية الحكمة التفرقة بين المسىء والمحسن وفى جواز العفو عن المسىء تسوية بينهما (فيمتنع) العفو (عقلا عليه تعالى فيجب العقاب) أى وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العقاب نقص فى نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة (كما أسمعناك) فى الاصل الرابع من أصول الركن الثالث (من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى فى كلامهم) وقد أجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسىء كحرمانه النعيم دون تعذيب بالنار (ويشفع الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (والصلحاء) من الشهداء وغيرهم للاحاديث الصحيحة

(قوله وعقلا عندهم على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية) تقدم تسميته ونسبته (قوله على ما ظنوا) قلت تقدم الكلام فيه (قوله والحق إعادة ما انعدم الخ) تقدم تحقيقه فى دليل أهل الحق على حشر الاجساد (قوله ويشفع الانبياء الخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ولم يذكر لاهل السنة دليلا ولا للمخالف شبهة الا ما يشير اليه من البناء على الوجوب المتقدم واحتج الامام أبو العباس الصابونى لاهل السنة بقوله تعالى للكفرة فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو لم تنفع الشفاعة للمؤمنين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر فائدة وكذلك قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهذا أمر بالشفاعة لكل

الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث أبي سعيد في الصحيحين أن ناسا قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا أرحم الراحمين الحديث وحديث أبي سعيد أيضا

مؤمن وكذا قوله عليه الصلاة والسلام ان لكل نبي دعوة مستجابة فنهم من دعا بها على قومه ومنهم من اتخذها دنيا واني ادخرت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيامة لمن قال لا اله الا الله ومما اشتهر واستفاض فيما بين الامة حتى قرب من حد التواتر قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي وهذا نص في الباب وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحاح والحسان أخبار بألفاظ مختلفة بحيث لو جمعت آحادها لبلغت حد التواتر في اثبات الشفاعة فلا أقل من الاشتهار وانكار ما اشتهر من الاخبار بدعة وضلالة قلت من الصحاح حديث أنس بطرق وحديث حذيفة وحديث عبد الله بن عمرو وحديث أبي سعيد الخدري وحديث عبد الله بن مسعود ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذي اشتهر وحديث عوف بن مالك وحديث عبد الله بن أبي الجدعاء وحديث جابر ابن عبد الله عند الطبراني قال أبو العباس وشبهة المعتزلة في ذلك قول الله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق غير مرضي ولان في الشفاعة سؤالا من الله تعالى أن يجعل عدوه وليه وأهل النار أهل الجنة وانه ليس بمستحسن ولان في اثبات الشفاعة لاصحاب الكبائر تحريض الناس على الذنوب وانه لا يجوز والجواب أن الظالم المطلق المذكور في القرآن هو الكافر وأن المرتضى في قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى كل مؤمن لما معه من الايمان والطاعات ولان المراد من الآية أنهم لا يشفعون الا لمن رضي الله بشفاعته فلم قلتم ان الله لا يرضى لصاحب الكبيرة وفيه الخلاف وعن قولهم فيه سؤال أن اجعل عدولك وليا قلنا غير مستقيم بنيتم هذا على أصولكم الفاسدة ان المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الايمان فيصير عدو الله تعالى فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدو الله بارتكاب

عنـد الترمذى وحسـنه ان من أمتى من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين على قدر عمله ومنها حـديث الترمذى وابن ماجه وابن حبان وغيرهـم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من أمتى أكثر من بنى تميم (و) قد (اختلف فى كيفية الاعادة) بعد الموت ومصير البدن ترابا (فذهبت طائفة من الكرامية) أتباع محمد بن كرام بتشديد الراء وبعضهم يخففها (الى أن الجواهر) أى الاجزاء التى منها تأليف البدن (لاتنعدم بل تتفرق) وتختلط بغـيرها وتتصور بصورة التراب مثـلا وقـد زالت عنها الحياة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب (ثم يجمعها) الله (سبحانه ويؤلفها على النهج الاول) كما كانت وأصـل النهج سلوك الطريق ويطلق مرادا به الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه ماقاله هؤلاء بأن الاجزاء المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريبة والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لأى بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعـلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعا وهو المطلوب وهؤلاء ينكرون اعادة المعدوم

الكبائر نص على هذا أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى كتاب العالم والمتعلم ولا يصير أهلا للنار مطلقا بل فيه سؤال أن يعامل عبـده بفضـله وكرمه قولهم تحريض للناس على الذنوب قلنا ليس كذلك فانا لانحكم بوجوب الشفاعة ليأمن العبد العذاب ويتكل على الشفاعة ويتجرأ على الذنوب بل نقول بجوازها وتصورها فى حق كل فـرد من أصحاب الكبائر ليرجو نيـل الشـفاعة ولا ييأس من العفو والمغفرة وفيما ذكرتم من امتناع الشـفاعة واستحالة العفو وتخليد أصحاب الكبائر تعريض للناس على اليأس والقنوط من رحمة الله تعالى وانه كفر قال الله تعالى انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون (قوله واختلف فى كيفية الاعادة) قلت البعث قبل الشفاعة فى الوجود على ماقدمنا وقد قدمنا تحقيق هذا فى حشر الاجساد

(والحق

(والحق انها) أى الجواهر التى منها تأليف البدن (تنعدم) كلها (الا بعضا) منها (منصوصا عليه) فى الحديث الصحيح وهو عجب الذنب (ثم تعاد بعينها) بعد عدمها وانما قلنا بذلك (للظاهر) قوله صلى الله عليه وسلم (كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب) والحديث فى الصحيحين وغيرهما بطرق وألفاظ منها فى الصحيحين ليس من الانسان شئ لا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفى رواية لمسلم وأبى داود والنسائى كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفى أخرى لمسلم أيضا ان فى الانسان عظما لا تأكله الارض أبدا منه يركب الخلق يوم القيامة قالوا أى عظم هو يارسول الله قال عجب الذنب وفى رواية لاحمد وابن حبان قيل وماهو يارسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشؤن وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة محله أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه فى المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (والمسئلة عند المحققين ظنية) يعنى مسئلة أن الاعادة هل هى جمع الجواهر المتفرقة المختلطة أو ايجادها بعد عدمها وممن صرح بذلك منهم حجة الاسلام فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد قال فان قيل فما تقولون أتعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعا أو تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعنى أن الادلة الواردة ظنية قال المصنف (والحق) أن فى المسئلة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين (اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ماتفرق) من الاجزاء (لا الحكم بأنه) أى الشأن (انما يكون) الوجه الذى يقع عليه الاعادة (كذا) أى اعادة المعدوم (بعينه أو كذا) أى جمع المتفرق أى انما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر (للحكم باستحالة خلافه) لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا (لشمول القدرة) الالهية (لكل الممكنات) وكل من اعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن أما امكان تأليف ما تفرق فظاهر كامر وأما

امكان اعادة ما انعدم فأشار اليه بقوله (والاعادة احداث كالابداع للاول) أى الايجاد من عدم لم يسبقه وجود (وغاية طريان العدم على المبدع أولا تصييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة) الالهية (بايجاده من عدمه الاصلى فكذا) أى كتعلقها بايجاده من عدمه الاصلى يتعلق بايجاده (من عدمه الطارئ) كما نبه عليه قوله تعالى كما بدأكم تعودون وقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فالايجاد الثانى ليس ممتنعا لذاته ولا لشئ من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثانى لان مقتضى ذات الشئ أو لازمه الذاتى لا يختلف بحسب الازمنة فلا يكون ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة فى انتفاء وجوبه فيكون ممكنا وهو المطلوب فمعنى الاعادة أن الموجود ثانيا هو الموجود أولا (لان الموجود ثانيا مثله) أى مثل الاول (بل هو) الموجود أولا وجد (بعد فناء عينه) وجودا ثانيا (وهذا) أى القول بان الموجود أولا هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله انما ذهبنا اليه (لان وجود عينه أولا انما كان على وفق تعلق العلم به) أى بوجوده (والفرض أنها) أى الموجودات (أيضا بعد طريان العدم) عليها (ثابتة فى العلم) حال كونه (متعلقا فى الازل (بايجادها) لوقت وجودها اذ المعدومات التى برزت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها الى الوجود وبعده والموجودات التى طرأ عليها العدم انما عدمت على حسب تعلق العلم فى الازل واذا وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم فى الازل بايجادها قال المصنف رحمه الله (وعندى) أنه (يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى العدم وتقررها فيه على هذا أعنى الثبوت والتقرر العلمى اذ يبعد من العقلاء ذوى الخوض فى الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه) فان المعتزلة يقولون المعدوم شئ وثابت فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد قولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل على ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه اذ ليس للثبوت معنى الا

الوجود

الوجود والتحقق ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل ثم على ما أوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم (وكذا) أي وكما أقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر (لا أجزم) بقول من الاقوال التي اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر فلا أجزم (بأن الافناء) أي افناء الجوهر (بكلمة افن كايجاده بكلمة كن) كما ذهب اليه أبو الهذيل من المعتزلة (أو) ان افناء الجوهر (بواسطة احداث ضد) له (هو الفناء الواحد للكل) أي كل أجزاء البدن كما قاله ابن (١) الاحنيد من المعتزلة فانه ذهب الى أن الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (أو) أن افناء الجوهر بواسطة إحداث أضداد متعددة (بعدد كل جزء) من أجزاء الجسم وهي الجواهر التي تألف منها الجسم في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني كما ذهب اليه ابن شيث منهم أيضا (أو) ان الافناء (بنفي) أي بسبب نفي (شرط هو البقاء الذي يخلقه الله تعالى حالا فحالا في الجوهر فاذا لم يخلقه انتفى) الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون من أصحابنا والكعبي من المعتزلة (بل الكل) أي كل هذه الاقوال (في حيز الجواز والحكم بأحدها عينا لا يقوى فيه موجب) أي دليل يوجب القول به (غير أنا لا نقول بخلق الافناء) أي بان الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد (لا في محل) فتفنى به الجواهر بأسرها كما ذهب اليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وفي تعبير المصنف بخلق الافناء تسامح (ونحوه) أي ولا نقول بنحو هذا القول من الاقوال الظاهر بطلانها كقول أبي علي الجبائي وأتباعه بأنه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فتى لم يخلق فني (وكذا يجوز كونه) أي الحشر (جسمانيا فقط بناء على

(قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا) قلت وهو الحق على ما قدمنا

(١) في نسخة الاخشيد وقوله فيما يأتي ابن شيث في نسخة ابن شبيب وليحرر كتبه مصححه

القول بأن الروح جسم لطيف سار فى البدن كماء الورد) أى كسريان ماء الورد (فى الورد والنار فى الفحم) فالمعاد وهو كل من الروح والبدن جسم فلا معاد الا الجسم وأو فى قوله

(قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار فى البدن كماء الورد فى الورد والنار فى الفحم) قلت أورده الامام القونوى وزاد أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هى فى الجسد فاذا فارقته توفى الموت الحياة قالوا الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله تعالى أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء فى العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه والى هذا القول مال مشايخ الصوفية قال وهذا الكلام فى جنسيته على طريق الاجمال لا فى حقيقته لانها غير معلومة للبشر أصلا قال عبد الله ابن بريدة ان الله تعالى لم يطلع على الروح ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا وقال النظام الروح جوهر باق لا يفنى وان سكانه فى الجسم مكان النار فى الفحم مادامت الاخلاط معتدلة فاذا فسدت الاخلاط خرجت وقال معمر من المعتزلة روح الانسان عين من الاعيان لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا السكون ولا تفتقر الى محل وانه يدبر البدن ويحركه ويسكنه ولا يجوز ادراكه ولا رؤيته وقالت الاوائل جوهر روحانى قائم بنفسه غير متحيز وليس بجسم ولا منطبع فى جسم ولا متصل به ولا منفصل عنه وهذه مذاهب سبعة متقاربة ذكر الغزالى أن للانسان روحين أحدهما بخار لطيف يعتدل باعتدال المزاج وهو الحامل لقوى الحس والحركة ويفنى بالموت ويتلاشى فصناعة الطب عليه تدور فى تعديله واصلاحه والثانى لطيفة ربانية مضافة الى الرب تعالى فى قوله ونفخت فيه من روحى ويدعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متحيز وهو حامل الامانة التى هى المعرفة والتكليف وهو القلب فى لسان الصوفية وانه يبقى بعد الموت لقوله تعالى بل أحياء عند ربهم يرزقون قال وأولى الاقوال هو الاول قال فان قيل أليس قال الله تعالى قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا فنهى عن الكلام لانها من أمر ربى لا من أمركم

(او)

(أوروحانيا) بمعنى الواوأى ويجوز كون الحشر روحانيا (جسمانيابناء على القول بانها) أى الروح (جوهر مجرد) ليس بجسم ولاقوة حالة فى الجسم بل تتعلق به تعلق التدبير والتصرف (لاتفنى بفناء البدن ترجع الى البدن أى الى تعلقها به) أى بما كانت متعلقة به من الابدان فالمعاد شيآن جسم وروح تعاد اليه وهى ليست بجسم وهذا

فالجواب انما هى عن الكلام فى حقيقة الروح وهى غير معلومة للبشر أصلا بل هى فى علم الله تعالى الذى أحاط بكل شىء علما أما الكلام فى جنسه على طريق الاجمال فهو من العلم القليل الذى آتانا الله تعالى بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك أنا اذا قلنا انه جسم لم نخرجه من أمره بل لله الامر جميعا وعلمنا القليل هو أنا نعلم أن الموجود على ضربين قديم وحادث فالقديم ذات الله وصفاته والحادث الاجسام والاعراض ونعلم أن الروح ليس بقديم لثبوت دلالة الوحدانية وابطال قديمين واذا استحال أن يكون قديما فهو إما عرض أوجسم أعرضنا عن العرض لان العرض لاينتقل ولايقبض والروح منقول ومقبوض فعلمنا أنه جسم وقولنا بأنه جسم لايدل على أنا عرفنا حقيقته الا ان لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الاجسام والاجسام متماثلة ولها خصائص وصفات لايعرفها الا خالقها اللطيف الخبير وقد ورد فى الحديث مايدل على أنه جسم وهو أن روح المؤمن تعرج بها الملائكة الى العرش وأن أرواح الشهداء فى حواصل طير تعلق من ثمار الجنة ثم تأوى الى قناديل معلقة تحت العرش وأن روح الميت ترفرف فوق نعشه تنادى لاتلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى وأن الارواح تجمع فى الصور ثم اذا نفخ فى الصور تخرج الى أجسادها ولها دوى كدوى النحل وأن أرواح الكفار تجمع فى بئر برهوت وكلها تدل على أنه جسم لان هذه الاوصاف أوصاف الاجسام (قوله أوروحانيا جسمانيا الخ) قلت وبقى أنه روحانى فقط وهو مذهب الفلاسفة وقد تقدم ابطاله (قوله بناء على القول بأنها جوهر مجرد لايفنى الخ) قلت تقدم أن النظام قال بنحو هذا والله أعلم

رأى كثير من الصوفيـة والشـيعة والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الامام الرازى فى نهاية العقول أن التناسخية يقولون بقـدم الارواح وردها الى الابدان فى هـذا العالم و ينكرون الآخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحانى يقولون بحدوث الارواح وردها الى أبدانها الافى هـذا العالم بل فى الآخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرفع بانفراده أصلا من أصول الدين بل ربما يؤيده اه ملخصا (وأكثر المتكلمين على الاول) وهو أن الروح جسم لطيف سار كما مر (لقوله تعالى فادخلى فى عبادى والتجرد ينافيـه) أى ينافى الدخول فى العباد بمعنى الدخول فى أبدانهـم لان المجرد لا يكون داخلا فى البدن لا بكونه جزأ منه ولا قوة حالة فيه اذ المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل هو لا مكانى فلا يقبل اشارة حسـية وانما يتعلق بالبـدن تعلق التـدبير والتصرف كتـدبير الملك أمور اقليمه وليس حالا به (وكذا ما ورد) فى الحـديث (من أن أرواح بعض المؤمنين فى أجواف طيور خضر ترتع فى الجنـة وتأوى الى قناديل معلقـة تحت العـرش وأرواح الكفار فى) أجواف (طيور سود فى سجين) كل ذلك ينافى التجـرد كما مر والوارد فى أرواح بعض المؤمنين هو ما فى صحيح مسلم من حديث مسروق قال سألنا عبـد الله يعنى ابن مسعود عن تفسير هذه الآية ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عنـد ربهم يرزقون فقال أما إنا قد سألنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسـلم

(قوله وكذا ما ورد من أن أرواح بعض المؤمنين الخ) قلت قال الامام القونوى ثم الارواح على أربعة أوجه أرواح الانبياء عليهم الصلاة والسلام تخرج من أجسادهم و يصير مثل صورتها مثل المسك والكافور وتكون فى الجنـة وتأكل وتنعم وتأوى بالليـل الى قناديل معلقـة تحت العرش وأما أرواح الشهـداء فتخرج من أجسادها وتكون فى أجواف طيور خضر فى الجنة تأكل وتنعم يدل عليه قوله تعـالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهـم يرزقون فرحين بما آتاهـم الله من فضـله وتأوى بالليل الى

فقال أرواحهم فى أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وفى جامع الترمذى من حديث كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة أو شجر الجنة وتعلق بضم اللام معناه تتناول بفمها والوارد فى أرواح الكفار لم يحضرنى حين هذه الكتابة تخريجه وأقرب ما وجدت الى لفظه ما أخرجه ابن منده عن أم كبشة بنت المعرور قالت دخل علينا النبى صلى الله عليه وسلم فسألناه عن هذه الارواح فقال ان أرواح المؤمنين فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتأكل من ثمارها وتشرب من مياهها وتأوى الى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون ربنا ألحق بنا اخواننا وآتنا ما وعدتنا وان أرواح الكفار فى حواصل طير سود تأكل من النار وتشرب من النار وتأوى الى جحر فى النار يقولون ربنا لا تلحق بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا وروى البيهقى وابن أبى شيبة من طريق ابن عباس رضى الله عنهما عن كعب موقوفا عليه قال جنة المأوى فيها طير خضر ترتقى فيها أرواح الشهداء تسرح فى الجنة وأرواح آل فرعون فى طير سود تغدو على النار وتروح وأرواح أطفال المسلمين فى عصافير فى الجنة وأخرج هناد بن السرى فى الزهد عن هزيل هو ابن شرحبيل قال ان أرواح آل فرعون فى

قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء والارض فى الهواء وأما أرواح الكفار فى جوف طيور سود فى سجين والسجين تحت الارض السابعة قلت قد جاء فى الحديث فى أرواح المؤمنين خلاف هذا روى الامام أحمد بن حنبل عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال نسمة المؤمن اذا مات طائر يعلق فى شجر الجنة حتى يرجعه الله الى جسده يوم يبعثه ورواه مالك فى الموطا وقد روى عن عبد الله بن عمرو قال أرواح المؤمنين فى أجواف طير خضر كالزرازير يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها والكل ينافى التجرد والله تعالى أعلم

أجواف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها المذكور فى قوله تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الحديث وكعب وهزيل تابعيان فلقولهما هذا حكم المرسل لان مثله لا يقال من جهة الرأى ويقوم مقام هذه الاحاديث فى مقصود هذا الاستدلال وصف الروح فى الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها عند قبضها وما فى مسند أحمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه من أن روح الكافر ينتهى بها الى السماء فلا يفتح لها وأن روحه تطرح طرحا (ومن أهل السنة جماعة على) المذهب (الثانى) وهو أن الحشر روحانى جسمانى (كالغزالى) حجة الاسلام (و) الامام أبى منصور (الماتريدى وغيرهما) كالراغب والحليمى (ولهم أيضا ظواهر) تمسكوا بها (والمسئلة ظنية) لا قاطع فيها * واعلم أن صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع فى ألسنة بعض العوام أنه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك فى شرح المقاصد نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه اهـ كلام شرح المقاصد * واعلم أن كلام الغزالى فى الاقتصاد صريح فى أن المعاد عين الاول فانه قال بعد أن ذكر ذلك فان قيل بم يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولهم ان المعاد هو عين الاول قلنا المعدوم منقسم فى علم الله تعالى الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما أن العدم فى الازل انقسم الى

(قوله ومن أهل السنة جماعة على الثانى كالغزالى والماتريدى وغيرهما) قلت تقدم ما قال الغزالى ولا أحفظ عن الماتريدى ما يماثله والله تعالى أعلم

ماسيكون له وجود والى ماعلم الله أنه لايوجد وهذا الانقسام لاسبيل الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذى سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد أطنبنا فى هذه المسئلة فى كتاب التهافت يعنى مؤلفه الذى سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا فى ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التى هى غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق مانعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لالاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الانسان هو ماهو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان اهـ كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد حجة الاسلام عما نسب اليه مالا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف فى حقيقة الروح عرّف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها للروح فقال (والحياة عرض يلازم وجوده فى البدن تعلق الروح) بالبدن (عادة) أى بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته (فاذا فارقت الروح) البدن (فارقته الحياة أيضا) وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج ووجود البنية أى البدن المؤلف من العناصر الاربعة والروح الحيوانى وقد عرّفوه بأنه جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسري الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين ليس شئ منها شرطا عندنا فى تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة ۞ (الاصل الثانى و) الاصل (الثالث سؤال منكر ونكير

(الاصل الثانى والثالث سؤال منكر ونكير) قلت أنكره عامة المعتزلة ولم يذكر المصنف رحمه الله فيه سنة وأورد الامام أبو العباس الصابونى حديث عثمان رضى الله تعالى عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا

وعذاب القبر ونعيمه وردبهما الاخبار) أى بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه بألفاظ مختلفة (وتعددت طرقها) تعددا أفاد به مجموعها التواتر المعنوى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر فنها (فى الصحيح) أى صحيح البخارى بل فى الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم (مر بقبرين فقال انهما ليعذبان) ومايعذبان فى كبير ثم قال بلى أما أحدهما فكان يمشى بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستبرئ من بوله وقوله ومايعذبان فى كبير أى عندهما وقوله بلى أى أنه كبير عند الله (وفيه) أى فى الصحيح أيضا بل فى الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها (استعاذته) صلى الله عليه وسلم

لاخيكم فانه الآن يسئل وحديث أبى هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا دفن الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول (١) ارجعا الى أهلى فأخبراهم فيقولان نم نومة العروس الذى لا يوقظه الا أحب أهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا أدرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمى عليه فتلتئم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك قلت هذا لفظ الترمذى قال والاحاديث فى هذا الباب كثيرة تبلغ حد الاشتهار وانكار الخبر المشهور بدعة وضلالة قلت منها حديث البراء بن عازب ان المسلم اذا سئل فى قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فذلك قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت متفق عليه ورواه الامام أحمد بطوله (قوله وعذاب القبر ونعيمه وردبهما الاخبار وتعددت طرقها فى الصحيحين مر بقبرين فقال انهما ليعذبان) ومايعذبان الحديث (وفيه استعاذته

---

(١) الذى فى الترمذى أرجع الى أهلى فأخبرهم بلفظ المضارع (من

(من عذاب القبر) وفى الصحيحين وغيرهما أيضا أن قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربى الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وفى الصحيحين وغيرهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان العبد اذا وضع فى قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل محمد فاما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة قال النبى صلى الله عليه وسلم فيراهما جميعا وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدرى كنت أقول مايقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وقوله ولا تليت أصله تلوت حولت الواو ياء لمزاوجة دريت أى لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه لا تبعت الناس من تلا فلان فلانا اذا تبعه وقيل فى معناه غير ذلك وفى رواية للترمذى يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وفى رواية للبيهقى وغيره أتاه منكر ونكير وأحاديث السؤال فى الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (وقال تعالى (حكاية) عن الكفار قالوا (ربنا أمتنا اثنتين) وأحييتنا اثنتين (الثانية) أى الموتة الثانية منهما (هى) الموتة (التى بعد السؤال) على أحد القولين فى تفسير الآية وقال

من عذاب القبر) قلت وقد دل حديث أبى هريرة المتقدم على عذاب القبر أيضا وقال الترمذى بعد اخراجه فى الباب عن على وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبى أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبى سعيد كلهم رووا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى عذاب القبر ولم يأت مايدل على نعيم القبر وتقدم فى حديث أبى هريرة ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه الحديث وفى حديث البراء الذى طوله أحمد فى المؤمن يفسح له فى قبره ويرى مقعده فى الجنة

تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفى الصحيحين من حديث ابن عمر إن أحدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى ان كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وان كان من أهل النار فمن أهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله اليه يوم القيامة وكل من السؤال فى القبر وعذابه ونعيمه أمر ممكن وردت به هذه الاخبار المتواترة المعنى (فيجب التصديق به) وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسى وأكثر متأخرى المعتزلة بأن ذلك يقتضى إعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وإدراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه أنا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة الى جميع البدن (وغاية ما يقتضى اعادة الحياة الى الجزء الذى به فهم الخطاب ورد الجواب) والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وإحياء جزء يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه وأمور البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا (وبه) أى بهذا التقرير والباء بمعنى مع أى ومع هذا التقرير (يبعد قول من قال انه لا يخلق فيه) أى فى هذا الميت (قدرة ولا فعل اختيارى) ويبعد معناه هنا يظهر بعده اذ كيف يجيب الملكين دون قدرة على الجواب ولا اختيار له والقول المذكور منقول فى شرح المقاصد عن أهل الحق واستشكاله مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المصنف بنسبته الى أهل الحق فبين أنه بعيد ثم أشار الى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار

(قوله وغاية ما يقتضى إعادة الحياة) قال الامام القونوى اختلفوا فى أنه يخلق فيه حياة مطلقة كحياته قبل الموت أو حياة بقدر ما يحس الالم والصحيح هذا لان خلق الحياة ضرورة تحقيق معنى العذاب والضرورة تندفع بهذا القدر وأعلم أن أصحابنا انما توقفوا فى اعادة الروح وعدم اعادتها ولا توقف لهم فى أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة انما ذلك مذهب الصالحى والكرامية فان عندهم الحياة ليست بشرط لثبوت العذاب

الى

الى التمسكات بقوله (وما استحيل به) ماذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (من) جهة (أن اللذة والالم والتكلم) كل منها (فرع الحياة والعلم والقدرة ولاحياة بلا بنية) اذ البنية قد فسدت وبطل المزاج (و) من جهة (كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا) اذا سألناه (ومنهم) أى من الموتى (من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله) وأشار الى دفعها بقوله (فمجرد استبعاد لخلاف المعتاد) وهو لا ينفى الامكان (فان ذلك) الامر الذى يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه (ممكن اذ لا يشترط فى الحياة البنية) كما قدمناه (ولو سلم) اشتراطها (جاز أن يحفظ الله تعالى (من الاجزاء ما يتأتى به الادراك) بأن يصلح بنيته (وان كان) الميت (فى بطون السباع وقعور البحار) وغاية ما فى الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبراله (ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهره) وهو مع ذلك (يدرك من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند يقظته) كالم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج منى من جماع رآه فى منامه (و) قد (كان) نبينا (عليه) الصلاة و(السلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن) أى والحال أن من (حوله) من الصحابة (أو) من هو (مزاحمه فى مكانه) كعائشة اذ كانت معه بفراش واحد (لا شعور له بذلك) وانكار السؤال وماذكر معه لعدم المشاهدة يؤدى الى انكار ماذكر من مشاهدة النبى صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره كفر والحاد فى الدين (وهذا) أى ماذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابهما وان لم يشاهد ذلك انما قلنابه (لان الادراك والاسماع) عندنا معشر أهل الحق (بخلق الله تعالى فاذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له) كما يدل عليه قوله تعالى (ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء) وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به) الالم واللذة (من الحياة) الى جسد الميت (تردد كثير من الاشاعرة والحنفية فى إعادة الروح) اليه أيضا (فنعوا التلازم

الروح والحياة الا في العادة) فقالوا الاتلازم بينهما عقلا قالوا فقد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع (ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه يوضع فيه الروح) بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم (و) أما (قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا) فهذا القول منه (يحتمل قوله) بالنصب أي يحتمل أن يكون قائلا (بتجرد الروح وجسمانيتها) أي وأن يكون قائلا بأنها جسم لطيف سار في البدن كما مر (وقد ذكرنا أن منهم) أي من الحنفية (كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها) أي الروح (لكنه) أي الماتريدي (نقل أثرا أنه قيل) للنبي صلى الله عليه وسلم (يارسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح قال فأخبر أن السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد) وان لم يكن الروح فيه وهذا الاثر الذي ساقه لوائح الوضع عليه ظاهرة (ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاؤه) أي أجزاء الجسد (الصغار) وانه يكفي اتصال الروح بما يحصل به إدراك الالم واللذة منها الا بجملتها (ومنهم) أي من الحنفية (من أوجب التصديق بذلك) أي بعذاب القبر ونعيمه (ومنع من الاشتغال بالكيفية) أي بكيفية عود الروح والادراك (بل) طريقه هو (التفويض) أي تفويض علم كيفية ذلك (الى الخالق عز وجل) كما هو شأن السلف رضي الله عنهم في تفويض علم ما يشكل

(قوله وقول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتها وقد ذكرنا أن منهم كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها) قلت الذي تقدم عن الماتريدي في الروح الثابتة حالة الحياة وأما بعد الموت فلا يختص القول بتجردها بالماتريدي قال الامام القونوي وأرواح الكفار متصلة بأجسادها فتعذب أرواحها فيتألم ذلك الجسد كالشمس في السماء ونورها في الارض

ظاهره اليه سبحانه وتعالى (والاصح أن الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (لا يسئلون) في قبورهم (ولا أطفال المؤمنين) أما الانبياء فلأنه قد ورد ان بعض صالحي الامة يأمن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي أن رجلا قال يارسول الله ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة

وأما أرواح المؤمنين في عليين ونورها متصل بالجسد ويجوز مثل ذلك ألا ترى أن الشمس في السماء ونورها في الارض وكذلك النائم تخرج روحه ومع ذلك يتألم اذا كان به ألم ويصيب به راحة حتى يسمع منه الضحك في المنام يدل عليه قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفي في أصوله (قوله والاصح أن الانبياء صلى الله وسلم عليهم لا يسئلون ولا أطفال المؤمنين) أما الانبياء فلأن غير النبي انما يسئل عن النبي فكيف يسئل هو عنه وأما أطفال المؤمنين فقال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالا وفي العمدة ويسئل أطفال المؤمنين وقال الامام القونوي وأما الصبي اذا سئل يلقنه الملك فيقول له من ربك ثم يقول له قل الله ربي ثم يقول له ما دينك ثم يقول له قل ديني الاسلام ثم يقول له ومن نبيك ثم يقول له قل نبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسأل الصبي الرضيع ولا يلقنه الملك بل يلهمه الله تعالى بفضله حتى يجيب عن كل ما يسأله عنه كما ألهم عيسى عليه الصلاة والسلام بالجواب في المهد حتى قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا أينما كنت الآية وبهذا القول نأخذ قال واذا مات الميت ولم يدفن أياما ثم دفن هل يسأل في القبر أم في البيت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يسأل ما لم يدفن في القبر فاذا دفن من حينئذ يسأل لان الآيات الواردة في سؤال منكر ونكير انما وردت في القبر وبذلك نأخذ وقال بعضهم يسأل في بيته في ليلته تلك تصعد الارض حوله فتصير حوله كالقبر ويسأل ولانه روى في الاخبار انه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل والقول الاول أحسن كذا قيل فلو مات رجل

وكن رابط يوما وليلة فى سبيل الله ففى صحيح مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه و إن مات جرى عليه عمله الذى كان يعمله وأجرى عليه رزقه وأمن من الفتان واذا ثبت ذلك لبعض الامة فالانبياء عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم أولى بذلك وأما أطفال المؤمنين فلأنهم مؤمنون غير مكلفين (و) قد (اختلف فى سؤال أطفال المشركين و) فى (دخولهم) هل يدخلون (الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره) فلم يحكموا فى حقهم بسؤال ولا بعدمه ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد (وردت فيهم أخبار متعارضة) بحسب الظاهر منها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن أطفال المشركين

فى الغربة فجعلوه فى التابوت ليحملوه الى بلده متى يسأل أفى القبر أم فى التابوت قال الفقيه أبو جعفر البجلى يسأل فى التابوت لانه كالقبر وقال أبو بكر الاعمش لا يسأل مالم يدفن فى القبر لان الآيات وردت فى سؤال منكر ونكير فى القبر وقال النسفى يسأل اذا غاب عن الآدميين واذا مات فى الماء أو أكله السبع فهو مسؤل قال والحكمة فى السؤال ان الله تعالى قال فى الابتداء ألست بربكم قالوا بلى شهدنا فشهد الله عليهم فلما أخرجهم الى الدنيا شهدوا بالتوحيد وشهد عليهم الانبياء والمؤمنون بذلك فاذا مات ودخل القبر سأله الملكان عن هذه الشهادة فشهد بها فى قبره فسمع الملائكة تلك الشهادة فاذا جاء يوم القيامة جاء ابليس ويريد أن يأخذه ويقول هذا من شيعتى لانه سعى فى المعاصى فيقول الله تعالى لا سلطان لك عليه لانى سمعت منه التوحيد فى الابتداء والانتهاء والرسل سمعوا منه ذلك فى الوسط والملائكة سمعوا ذلك منه فى الانتهاء فكيف يكون من شيعتك وكيف يكون لك عليه سلطان اذهبوا به الى الجنة (قوله واختلف فى سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة) قلت قال التكسارى فى شرح العمدة وعند غيرهم يسئلون (قوله ووردت فيهم أخبار متعارضة

فقال الله اذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه الحديث ومنها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذرارى والاطفال فقال هم منهم أو قال هم من آبائهم والجميع فى الصحيح ولتعارضها حصل التوقف (فالسبيل) أى الطريق الذى ينبغى أن يسلك فى حكمهم (تفويض علم أمرهم الى الله تعالى) لان معرفة أحوالهم فى الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعى وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام فى حكم الاطفال فى الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤس التابعين وغيرهما وقد ضعف أبو البركات النسفى فى الكافى رواية التوقف عن أبى حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين فى المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر أنهم فى النار والثانى التوقف والثالث الذى صححه أنهم فى الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم ليلة المعراج فى الجنة وحوله أولاد الناس (وقال محمد بن الحسن أعلم) بصيغة المضارع (أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) وهو ميل الى

فالسبيل تفويض علم أمرهم الى الله تعالى وقال محمد بن الحسن أعلم أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) قلت قال التكسارى فى شرح العمدة وعند غير أبى حنيفة يسألون وحكى فى شرح مسلم فى أطفال المشركين ثلاثة مذاهب الاول انهم من أهل الجنة قال النووى وهو الاصح والثانى انهم من أهل النار والثالث التوقف وقال ابن زين العرب قد مر ذكر الاطفال فى أحكام الدنيا وأما أحكام الآخرة فاطفال المؤمنين من أهل الجنة من غير اشارة الى طفل معين وأما أطفال الكفار فأكثر أهل السنة يكل أمرهم الى مشيئة الله تعالى كما هو رأى أبى حنيفة وهذا ما توقف فيه وقال بعضهم انهم من أهل الجنة اذ لم يصدر منهم كفر وقال بعضهم انهم يدخلون الجنة لخدمة المؤمنين وقال بعضهم هم من

مارجحه النووى وفى أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لانطيل بذكرها وبالله

أهل الجنة والنار لا يعذبون ولا يتنعمون وقال بعضهم هم من أهل النار تبعا لآبائهم وأما الاخبار الواردة فيهم فروى البخارى والترمذى من حديث سمرة بن جندب أن النبى صلى الله عليه وسلم قال أتانى الليلة آتيان فذكر حديث الرؤيا الى أن قال وأما الرجل الطويل الذى فى الروضة فانه ابراهيم وأما الولدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة قال فقال بعض المسلمين يارسول الله وأولاد المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأولاد المشركين وروى أبو يعلى من طرق عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت ربى عن الاطفال من ذرية البشر ان لايعذبهم فأعطانيهم وروى أبو داود الطيالسى عن عائشة رضى الله عنها قالت قلت يارسول الله ذرارى المؤمنين قال من آبائهم قلت بلا عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وفى رواية عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم فى النار ياعائشة قلت فماذا تقول فى أطفال المسلمين فقال هم فى الجنة ياعائشة قلت فكيف ولم يدركوا الاعمال ولم تجر عليهم الاقلام قال ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين وللحرث بن أبى اسامة عنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المسلمين أين هم يوم القيامة قال فى الجنة ياعائشة قالت فقلت فأطفال المشركين أين هم يارسول الله يوم القيامة قال فى النار ياعائشة قالت فقلت له فكيف ولم يبلغوا الحنث ولم تجر عليهم الاقلام قال ان الله خلق ماهم عاملون لئن شئت لأسمعتك من تضاغيهم فى النار وعن خديجة رضى الله تعالى عنها قالت بأبى أنت وأمى أين أطفالى منك قال فى الجنة قالت وسألت أين أطفالى من أزواجى من المشركين قال فى النار قلت بغير عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وعن البراء بن عازب قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم مع آبائهم فقيل انهم لم يعملوا فقال الله أعلم بما كانوا عاملين رواه أبو يعلى وروى أبو بكر بن أبى شيبة والطيالسى والموصلى عن

التوفيق

التوفيق ۞ (الاصل الرابع الميزان وهو حق) ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال) الله (تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) الآية (وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية) وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت

أنس رضى الله عنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولاد المشركين فقال لم يكن لهم حسنات فيجازوا بها فيكونوا من أهل الجنة ولا سيآت فيعاقبوا فيكونوا من أهل النار هم خدم أهل الجنة وروى الطيالسى عن ابن عباس رضى الله عنهما أتى على زمان وأنا أقول أطفال المسلمين مع المسلمين وأطفال المشركين مع المشركين حتى حدثنى فلان عن فلان فلقيت الذى حدثنى عنه فحدثنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنهم فقال الله أعلم بما كانوا عاملين وفى لفظ لابن أبى شيبة ربهم أعلم هو خلقهم وهو أعلم بهم وبما كانوا عاملين قلت وقد روى هذا أبو حنيفة بنفسه فعنه فوض أمرهم الى الله تعالى (الاصل الرابع الميزان) قلت عرّفه فى العمدة بما يعرف به مقادير الاعمال خيرا كان أو شرا والعقل قاصر عن ادراك كيفيته (قوله وهو حق) قلت وأنكره المعتزلة لان الاعمال أعراض ان أمكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة عند الله فوزنها عبث (قوله قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية) قلت هذا دليل أهل الحق ومنه قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية والجواب عن دليلهم أنه قد ورد فى الحديث أن كتب الاعمال هى التى توزن ووجهه أنه تعالى يحدث فى صحائف الاعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل فى العقاب والفضل فى الثواب كما روى الترمذى عن ابن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله استخلص رجلا من أمتى على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه

موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم (١) في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الاول وأما الموازين في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة لامكانها وقد أسند اللالكائي في كتاب السنة له عن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في إحداهما السموات والارض ومن فيهن لوسعته وأسند عن الحسن البصري أنه قال في الميزان له كفتان ولسان وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فوضعت السجلات

تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول أتنكر من هذا شيأ أظلمك كتبتي الحافظون فيقول لا يارب فيقول ألك عذر قال لا يارب فيقول بلى ان لك عندنا حسنة وانه لاظلم عليك فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فيقول احضر وزنك فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات قال فانك لا تظلم قال فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شئ وروى ابن المظفر في مسنده عن ابراهيم النخعي في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة قال لما يجاء بعمل العبد فيجعل في ميزانه فيخف فيجاء بشئ كالسحاب أو كالغمام فيوضع في ميزانه فيرجح فيقال له هل تدري ماهذا فيقول لا فيقال هذا علمك علمته فتعلموه وعملوا به بعدك وللترمذي عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشفع لي الحديث وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطلبني عند الميزان ولابي داود عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما في ثلاثة

---

(١) في جهنم خالدون كذا في النسخ والتلاوة بما كانوا بآياتنا يظلمون كتبه مصححه

فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه الترمذى والحاكم وورد اثبات الكفتين فى غيرما حديث وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم الى أن الاعمال أعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه العدل الثابت فى كل شئ وقد أسند الطبرى عن مجاهد قال انما هو مثل كما يجوز الوزن يجوز الحق وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صحائف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال فى صحائف هى أجسام وقيل بل يجعل الله تعالى الاعراض أجساما فيجعل الحسنات أجساما نورانية والسيآت أجساما ظلمانية واقتصر المصنف رحمه الله كحجة الاسلام على الاول لانه الذى دلت عليه الاحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة أيضا على أن الوزن ليس بحسب مقدار الجرم على ما هو المعهود فى الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل مكلف نبه القرطبى على أنه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصى والاقدام وقد تواترت الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط تنويها بشرفه وسعادته على رؤس الاشهاد وأن يوزن عمل من ليس له حسنة إعلاما بخزيه وفضيحته على رؤس الاشهاد ومن الحكمة فى وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة الحسنات وجزاء مثل السيآت كما سيأتى الاشارة اليه فى المتن قريبا ونبه المصنف على وجه الوزن بقوله (ووجهه) أى الوجه الذى يقع عليه وزن الاعمال (أنه تعالى يحدث فى صحائف الاعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى) وعبارة حجة الاسلام فى عقائده يحدث فى صحائف الاعمال وزنا الخ وعبارته فى الاقتصاد فاذا وضعت فى الميزان

مواطن فلا يذكر أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يثقل الحديث وعن الثانى بأنه أشار اليه بقوله ليظهر العدل فى العقاب والفضل فى الثواب فيقال هى وان كانت معلومة عنده تعالى لكن الوزن ليظهر الخ وقال غيره لعل فى الوزن حكمة

خلق الله تعالى فى كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير انتهت وهى مصرحة بأن الذى يخلق ميل فى الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل فى جرم الصحيفة والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال فى الاقتصاد فان قيل فأى فائدة فى الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقد دللنا على هذا أى فيما مر من كلامه قال ثم أى بعد فى أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله و يعلم أنه مجزى بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللطف وقد لخص هذا الجواب فى العقيدة القدسية وتبعه المصنف بقوله (حتى يظهر لهم العدل فى العذاب والفضل فى العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث فى صحائف الاعمال ثقلا الخ وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة فى ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى سرور أولئك وخزى هؤلاء (فائدة) روى أبو القاسم اللالكائى فى كتاب السنة عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل (ومن السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له فى يوم القيامة يرده الاخيار و يذاد عنه) أى ترد عنه (الاشرار وردت به الاخبار الصحاح) التى يبلغ مجموعها التواتر المعنوى (فوجب قبوله) أى قبول الوارد فيه (والايمان به) فمن الاخبار

لانطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه سئل الامام على بن سعيد الرستغفنى عن الكفار هل لهم ميزان فقال لا وسئل مرة أخرى فقال لهم ميزان لكن المراد منه ترجيح إحدى الكفتين على الاخرى لكن المعنى به تمييزهم اذ الكفار حينئذ متفاوتون فى العذاب قال الامام القونوى وهذا القول أصوب وأما قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا أى لا نكرمهم ولا نعظمهم فلا تناقض (قوله ومن السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له فى القيامة يرده الاخيار و يذاد عنه الاشرار وردت به الاخبار الصحاح فوجب قبوله والايمان به) قلت من الاخبار ما فى

الصحاح

الصحاح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورق أي الفضة وحديث أنس عندهما أيضا ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية لهما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية لمسلم من حديث أبي ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى أيلة وفي رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جرباء وأذرح قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان بفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالاردن وجرباء بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعدها مدة وأذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مضمومة فحاء مهملة والاحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة * وههنا تنبيهان أحدهما أن الاحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر ويجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد انما القصد

الصحيحين عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وأبرد من الثلج وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا ومنها أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي أبعد من أيلة الى عدن أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأطيب من المسك وآنيته أكثر من عدد النجوم وإني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه ولمسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني فرطكم على الحوض وان بعد ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة كأن الاباريق فيه النجوم وعن جندب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض متفق عليه وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا فرطكم على الحوض الحديث متفق عليه وعن سهل بن سعد قال سمعت رسول الله صلى الله

الاعلام بسعة الحوض جدا وأنه ليس كحياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك نخاطب فى وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمناه والله أعلم * الثانى قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطاء من المفسرين ويمكن أن يستدل له بحديث الصحيحين عن أنس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا فى المسجد اذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما أضحكك يا رسول الله قال نزلت على آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر إن شانئك هو الابتر ثم قال تدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال فانه نهر وعدنيه ربى عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتى يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء الحديث وانما يتجه الاستدلال اذا جعلنا قوله هو حوض عائدا الى النهر والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير وان ذلك الخير الكثير هو الحوض ففى رواية فى الصحيحين ان الكوثر نهر فى الجنة عليه حوضى وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر فى الجنة وفى حديث

عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ أبدا وعن أبى ذر رضى الله عنه قال قلت يا رسول الله ما آنية الحوض قال والذى نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها فى الليلة المظلمة آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة عرضه مثل طوله ما بين عمان الى أيلة وماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل أخرجه مسلم والترمذى وليس عند الترمذى يشخب فيه ميزابان من الجنة وعن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين ناحيتى حوضى كما بين صنعاء والمدينة وفى رواية مثل ما بين المدينة وعمان وفى أخرى ما بين لابتى حوضى وفى أخرى قال يرى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وفى أخرى مثله وزاد أو أكثر من عدد نجوم السماء وفى أخرى ان قدر حوضى كما بين أيلة وصنعاء اليمن وان فيه من الاباريق كعدد نجوم السماء أخرجه البخارى ومسلم وعن

المعراج تصريح بذلك وكذا في الحديث السابق آنفا وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال اليه ابن عطية وغيره من المفسرين وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتيه صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما أوتيه صلى الله عليه وسلم من خصال الشرف وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى اياه قال أبو بشر الراوي عن سعيد قلت لسعيد فان ناسا يزعمون أنه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي أعطاه الله اياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوضي أن النهر يمد الحوض وأن ماءه منه ففي رواية لمسلم في صفة الحوض ان ماءه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق يقال غت الماء بغين معجمة فمثناة فوقية يغت بالضم اذا جرى جريا متتابعا له صوت ويقال اذا تدفق تدفقا

حارثة بن وهب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول حوضي ما بين صنعاء والمدينة فقال المستورد ألم تسمعه قال الاواني قال لا قال المستورد ترى فيه الآنية مثل الكواكب أخرجه البخاري ومسلم وعن أبي سلام الحبشي قال بعث الى عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فحملت على البريد فلما دخلت عليه قلت يا أمير المؤمنين لقد شق على مركبي البريد فقال يا أبا سلام ما أردت أن أشق عليك ولكن بلغني عنك حديث تحدثه عن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحوض فأحببت أن تشافهني به فقلت حدثني ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حوضي مثل ما بين عدن الى عمان البلقاء ماؤه أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأكوابه عدد نجوم السماء من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا أول الناس ورودا على فقراء المهاجرين الشعث رؤسا الدنس ثيابا الذين لا ينكحون المتنعمات ولا تفتح لهم أبواب السدد فقال عمر قد نكحت المتنعمات فاطمة بنت عبد الملك وفتح لي أبواب السدد لا جرم لا أغسل رأسي حتى يشعث ولا ثوبي الذي يلي جسدي حتى يتسخ رواه الترمذي

متنابعا ﷺ (الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن النار) أى ظهرها (أدق من الشعر وأحد من السيف) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلأنه قد ورد فى الصحيح فى حديث طويل عن أبى هريرة رضى الله عنه ويضرب الصراط بين ظهرانى جهنم وفى الصحيحين فى حديث طويل عن أبى سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم وأما أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ففى مسلم عن أبى سعيد الخدرى بلغنى أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الرأى فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السموات والارض لوضعت فتقول الملائكة يارب لمن يزن هذا فيقول لمن شئت من خلقى فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حد الموسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبرانى من حديث ابن مسعود موقوفا قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفى الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض مزلة والدحض بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان الذى لا تثبت عليه القدم الازلت (يرده كل الخلائق و) ورود الصراط (هو ورود النار لكل أحد المذكور فى قوله تعالى وإن منكم إلا واردها) بذلك فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة (ثم قال) تعالى (ثم ننجى الذين اتقوا أى فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أى يسقطون) وفسر بعضهم الورود بالدخول لقول جابر رضى الله عنه لما سئل عن الورود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى إن للنار أو قال لجهنم

(الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف ترده كل الخلائق وهو ورود النار لكل أحد المذكور فى قوله تعالى وان منكم الا واردها) كان على ربك حتما مقضيا (ثم قال ثم ننجى الذين اتقوا أى فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أى يسقطون

لضحضجا من بردها ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين رواه أحمد وابن ابي شيبة وعبد ابن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذري على عزوه لاحمد والبيهقي وقال في اسناد أحمد رواته ثقات وفي اسناد البيهقي انه حسن (و) قد (وردت به) أي الصراط (الاخبار كثيرا) وقدمنا بعضها (قال تعالى) خطابا للملائكة احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم الى صراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه) أي الصراط كعبد الجبار والجبائي وابنه في احدى الروايتين عنهما وغيرهم (ويحملون الآية على طريق جهنم) وانكارهم اياه (لما فيه من تعذيب الصلحاء و) الحال أنه (لاعذاب عليهم قلنا) جوابا عن ذلك (هو) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورود الخلائق اياه أمر (ممكن وارد على وجه الصحة) في الاخبار التي قدمنا

فيها وورد به الاخبار كثيرا قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم) قلت أما أنه جسر ممدود على متن النار ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري ثم يضرب الجسر على جهنم وفيهما من حديث أبي هريرة ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم وأما ان صفته ما ذكر فليس في الصحاح وقد جاء شيء من ذلك في كتاب عبد الله بن المبارك عن عبيد بن عمر أن الصراط مثل السيف وعن سعيد بن هلال بلاغا ان الصراط يوم القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر وعلى بعض مثل الوادي الواسع وانما فيها قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه كلاليب الحديث (قوله وهو ورود النار المذكور في قوله تعالى وان منكم الا واردها) هذا في قول ابن مسعود والحسن وقتادة وقال عطاء بن يسار هم عبدة الاوثان وروى أن جابر بن عبد الله سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما حتى ان للنار ضجيجا من بردها (قوله قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم) قلت قال في التفسير أي عرفوهم طريقها ليسلكوها والمطلوب النزاعي ثابت بدون هذا الاستدلال وقد تقدم فيه ما في الصحيحين وفي الترمذي

بعضها (فردة ضلالة) لانه رد لما صح وورود السنة به وقوله (وهذا الان القادر) الخ جواب سؤال هو أن يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعر وأحد من السيف والجواب هو أن القادر (على أن يسير الطير فى الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشى فى الهواء ولا يخلق فى ذاته هويا الى أسفل ولا فى الهواء انخراقا وليس المشى على الصراط بأعجب من هذا (كما ورد أنه قيل له عليه) الصلاة و (السلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه كيف يمشى على وجهه) والحديث فى الصحيحين عن أنس رضى الله عنه ولفظه أن رجلا قال يا نبى الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة (قال أليس الذى أمشاه على رجليه) ولفظ الحديث على الرجلين فى الدنيا (قادرا على أن يمشيه على وجهه) يوم القيامة (فيمر ناس عليه) أى على الصراط (كالبرق و) ناس (كالريح و) ناس (كالجواد وآخرون يسقطون) فى النار (على ما) ورد (فى الصحاح من الاخبار) ومنها فى الصحيحين

عن المغيرة بن شعبة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شعار المؤمنين على الصراط يوم القيامة رب سلم رب سلم وفيه عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشفع لى يوم القيامة فقال ان شاء الله فانا فاعل قلت فأين أطلبك قال أول ما تطلبنى على الصراط قلت فان لم ألقك على الصراط قال فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم ألقك عند الميزان قال فاطلبنى عند الحوض فانى لا أخطئ هذه الثلاثة مواطن ولابى داود عن عائشة رضى الله عنها قالت ذكرت النار فبكيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يبكيك قلت ذكرت النار فبكيت فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة فقال أما فى ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يثقل وعند تطاير الصحف حتى يعلم أين يقع كتابه فى يمينه أم فى شماله أم من وراء ظهره وعند الصراط اذا وضع بين ظهرانى جهنم حتى يجوز وستأتى أحاديث أخر تدل على ذلك ان شاء الله (قوله فيمر ناس عليه كالبرق وناس كالجواد وآخرون يسقطون على ما فى الصحاح من الاخبار) قلت

وغيرهما

وغيرهما عن أبي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم الى أن قال فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكاجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم ۞ (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن) وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين (انما يخلقان يوم القيامة) قالوا (لان خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لافائدة فيه) فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد لا يسئل عما يفعل

جاء في حديث الشفاعة ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة ويقولون اللهم سلم سلم قيل يارسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسكة تكون بنجد فيها شويكة يقال له السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالطير وكاجاويد الخيل وكالركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكردس في نار جهنم رواه البخاري ومسلم من حديث حذيفة وأبي هريرة في حديث الشفاعة فيأتون محمدا فيؤذن له وترسل الامانة والرحم فيقومان جنبي الصراط يمينا وشمالا فيمر أولكم كالبرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشد الرجال تجري بهم أعمالهم ونبيكم قائم على الصراط يقول رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير الازحفا قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به فمخدوش ناج ومكردس في النار (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض المعتزلة) قلت منهم أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار (قوله انما يخلقان يوم القيامة لان خلقهما قبل يوم الجزاء لافائدة فيه) قلت وتمسكوا من السمع بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا أي نخلقها وبأنهما لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وبان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض

سبحانه قالوا (ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه) واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة ببقاء أكل الجنة وظلها (والجواب تخصيصهما من) عموم (آية الهلاك) المذكورة (جمعا بين الادلة) أى الآية المذكورة وما يدل على وجودهما الآن (كقوله تعالى فى الجنة أعدت للمتقين وفى النار أعدت للكافرين فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا) من حيث شئتما (الى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا) كما زعمه بعض المعتزلة (يشبه التلاعب أو العناد اذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام) العهدية (فى اطلاق الشارع ليس الا) الجنة (الموعودة بالسنة وكثرة) بالجر أى وفى كثرة (من الظواهر) أى ظواهر كثيرة من الكتاب

السماء والارض وهذا فى عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك أو عالم خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل (قوله ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه) قلت ليس فى ظاهر هذا ما يرد على مدعى أهل السنة ولا ما يدل لاهل الاعتزال وقد قرر دليلهم هكذا لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة لكن التالى باطل فيكون المقدم وهو كونها مخلوقة باطلا أيضا أما الملازمة فلأنها مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو منعدم لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فالجنة تنعدم وأما بطلان التالى فلقوله تعالى أكلها دائم ودوام مأكولها يستلزم دوامها اذ وجود مأكولها بدون وجودها محال غير معقول واذا كانت غير مخلوقة الآن لزم أن تكون النار كذلك لعدم القائل بالفصل (قوله والجواب تخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة كقوله تعالى فى الجنة أعدت للمتقين وفى النار أعدت للكافرين فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا منها الى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة قوله وحمل مثله جواب عما أجيب به من أن المراد بالجنة فى قصة آدم بستان من بساتين الدنيا

والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص (لا تكاد تحصى للمستقرئ تفيد ذلك) أى تفيد تلك الكثرة أن الجنة هى المعهودة التى هى دار الثواب (وتصيرها) أى تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة (قطعية) فى ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها وان كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالى أعدت للذين آمنوا بالله ورسله وقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكحديث الاسراء وكحديث الكسوف (والاجماع من الصحابة) رضى الله عنهم فانهم أجمعوا (على فهم ذلك) من الكتاب والسنة (وطريقه التتبع) أى طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع مانقل من كلامهم فى تفسير الآيات المذكورة والاحاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ماذكرناه (وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا) وجه الاستدلال أنه تعالى (أمر بالنزول من الجنة (الى) دار (الدنيا) أى الارض (ولو كانت) الجنة (فيها) أى فى الدنيا لم يقل إلا اخرجوا) منها (وقوله تعالى) لابليس (اخرج منها الا يستلزم نفيه) أى نفى كونها الجنة الموعودة التى هى دار الثواب (لانه) أى الخروج (يجامع الهبوط ونفى الفائدة) فى خلق الجنة الآن (ممنوع اذ هى دار نعيم أسكنها) تعالى (من يوحده ويسبحه بلا فترة)

(قوله وقال الله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا الخ) جواب ثان عما أجيب به (قوله ونفى الفائدة ممنوع) جواب دليلهم قلت لو كان الامر الى فى هذا القلت بدل قوله والجواب تخصيصهما الخ ولاهل الحق قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التى أعدت للكافرين واذا كانتا معدتين الآن كانتا واقعتين والا يلزم الكذب وهو محال وقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وهى ليست الا دار الثواب باجماع الامة فصح أنها فى السماء وأنها مخلوقة الآن واذا كانت مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القائل بالفصل وقوله صلى الله عليه وسلم انما نسمة المؤمن طائر يعلق فى شجر الجنة حتى يرجعه

عن التوحيد والتسبيح (من الحور والولدان والطير) وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما مر ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه (وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي حنيفة الى أن الحور) العين (لا يمتن) وأنهن ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في

الله الى جسده يوم يبعثه رواه مالك في الموطا ولابن منده عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وزاد وفي الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد الا دخلها فحفها بالمكاره فقال اذهب فانظر اليها فنظر اليها فقال لقد خشيت أن لا يدخلها أحد ولما خلق الله النار قال لجبريل اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها فحفها بالشهوات فقال اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فقال لقد خشيت أن لا يسلم منها أحد الا دخلها رواه الترمذي وأبو داود وزاد النسائي في ذكر الجنة بعد قوله قال لجبريل اذهب فانظر اليها والى ما أعددت لأهلها فيها وكذلك زاد في النار مثله من حديث أبي هريرة وقوله صلى الله عليه وسلم تحاجت الجنة والنار الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى أحاط حائط الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة وغرس غراسها وقال لها تكلمي فقالت قد أفلح المؤمنون فقال طوبى لك منزل الملوك رواه عبد الله في المنتخب وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فاذا نهر يجري ضفتاه خيام اللؤلؤ فضربت بيدي الى الطين فاذا مسك أذفر قلت يا جبريل ما هذا قال الكوثر الذي أعطاك الله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت بين يدي خشفة فاذا أنا بالغميصاء بنت ملحان رواهما ابن أبي شيبة وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فاذا أنا بقصر من ذهب فقلت لمن هذا فقالوا الشاب من قريش فظننت أني أنا هو فقلت من هو فقالوا لعمر بن الخطاب رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فرأيت فيها عبد الم يعمل من

السموات

السموات ومن فى الارض الا من شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذى والبيهقى من حديث على رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فى الجنة لمجتمعا للحور العين

الخير شيأ غير أنه يدفع الاذى عن طريق المسلمين فشكر الله له فأدخله الجنة رواه النسائى وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت فيها قراءة فقلت من هذا قيل حارثة بن النعمان كذلك البر كذلك البر رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت فهى سوداء مظلمة رواه الترمذى وقوله صلى الله عليه وسلم اذ سمع وجبة أتدرون ما هذا قلنا الله ورسوله أعلم قال هذا حجر رمى به فى النار منذ سبعين خريفا فهو يهوى فى النار الآن حتى انتهى الى قعرها رواه مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم اشتكت النار الى ربها فقالت رب أكل بعضى بعضا فأذن لها بنفسين نفس فى الشتاء ونفس فى الصيف فهو أشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير أخرجه البخارى ومسلم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم رواه البخارى وقوله صلى الله عليه وسلم ان جهنم لا تسجر يوم الجمعة رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة اللهم أدخله الجنة ومن استجار من النار ثلاث مرات قالت النار اللهم أجره من النار رواه الترمذى والنسائى من حديث أنس وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الايمان وان تؤمن بالجنة والنار وتعلم أن الله خلقهما قبل الخلق ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم للجنة ومن شاء منهم للنار رواه الحرث بن أبى اسامة فى مسنده من حديث رافع بن خديج وغير هذه مما ذكر فى صفتهما وصفة أهلهما والجواب عن الآية أن المراد منه الاعطاء واعطاء دار الآخرة لا يكون الا فى القيامة وفى شرح العقائد قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فتبقى قصة آدم سالمة عن المعارض قلت وكذا ما معها مما تلونا ورويناه والله أعلم وقال فى الجواب عن التمسك الثانى بقوله قلنا لا خفاء فى أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد أنه اذا فنى شئ جئ ببدله وهذا لا ينافى الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن

يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه أبونعيم فى صفة الجنة من حديث ابن أبى أوفى (فهذه فائدة ترجع الى غيره تعالى على أن نفى الفائدة فى تعقلك) أيها الزاعم أن لا فائدة فى خلق الجنة والنار الآن (لا ينفى وجود الحكمة) فى نفس الامر (وان لم تحط) أنت (بها) علما وهو سبحانه (لا يسئل عما يفعل

يكون المراد ممكن فهو هالك فى حد ذاته يعنى أن الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم وهكذا أجاب التكسارى وعن الثالث بأنه مبنى على انتفاء الجزء وقد أثبتنا وجوده وقلنا تحقق الجزء ضرورى والا يلزم انقسام رأس ابرة مثلا الى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم الى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها الى غير النهاية وهذا بديهى الاستحالة والله أعلم وقد ذكر الشيخ رحمه الله أحد المطلوبين فى هذا المقام وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وسكت عن المطلوب الآخر وهو أنه لا فناء لهما ولا لاهليهما أبدا عند أهل السنة والجماعة خلافا للجهمية فانهم قالوا يفنيان مع أهليهما واستدلوا على ذلك بأنهما لو لم يفنيا مع أهليهما لزم المشاركة مع ذات الله تعالى فى البقاء وهذا باطل ولنا قوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها أبدا وقوله تعالى خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وقوله تعالى فى حق أهل النار لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها وقوله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار يا أهل الجنة خلود بلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت رواه الترمذى من حديث أبى هريرة ولمسلم والترمذى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل أهل الجنة الجنة ينادى مناد ان لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبدا الحديث ولمسلم عن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون والجواب عن شبهتهم بأن بقاءهما مع أهليهما لا يوجب المشاركة لان الله تعالى واجب البقاء وهذه الاشياء جائزة البقاء ولان بقاءه تعالى لذاته وبقاءهما بابقاء الله تعالى فأين أحدهما من الآخر وقال فى شرح العقائد وقولهم باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والله أعلم

(الاصل السابع فى الامامة) وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمماته و بينا وجهه هنالك ووجه القول بأنها منه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال (هى) أى الامامة (استحقاق تصرّف عام على المسلمين) وقوله على المسلمين متعلق بقوله تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف أن يقال عام لكذا لا عام على كذا وقد عرّف صاحب المواقف وشرحه الامامة بأنها خلافة الرسول فى اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وفى المقاصد نحوه فانه قال هى رياسة عامة فى الدين والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة فى بعض النواحى ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب أهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبى علك هذا التصرف العام قلنا النبوة فى الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبى واستحقاق النبى هذا التصرف العام امامة مترتبة على النبوة فهى داخلة فى التعريف دون ما ترتبت عليه أعنى النبوة (ونصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب) على الامة عندنا مطلقا (سمعا لا عقلا) أى واجب من جهة السمع لا من جهة العقل (خلافا للمعتزلة) حيث قال

(الاصل السابع فى الامامة وهى استحقاق تصرّف عام على المسلمين ونصب الامام واجب سمعا) قلت هذا قول جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة (قوله لا عقلا خلافا للمعتزلة) قلت انما قال هذا بعض المعتزلة قال التكسارى هذا قول الجاحظ وأبى الحسين البصرى والكعبى وأتباعهم وقال أكثر الخوارج وأبو بكر الأصم من المعتزلة لا يجب على الله تعالى ولا على الخلق ولاهل الحق ثلاثة مطالب الاول وجوب نصب الامام والثانى شروطه والثالث تعيينه والمصنف ذكر الأول بغير دليل وقد استدل له فى شرح العقائد

بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين عقلا وسمعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الامن وأما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل يجب على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا الا أن الامامية أوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه مع دليله من أنه لا يجب عليه تعالى شئ ومن أنه لا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلأنه قد تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول عليه حتى جعلوه أهم الواجبات وبدؤا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المصنف الآتي فلعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك (والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو (أبو بكر) باجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم على رضي الله عنهم) أجمعين وانعقدت امامته بمبايعة أهل الحل والعقد

بقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولأحمد والطبراني ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية خرجاه من حديث معاوية ولمسلم في صحيحه عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من خلع يدا من طاعة الله لقى الله يوم القيامة ولا حجة له ومن مات وفي عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام على ما في الصحيحين من حديث سقيفة بني ساعدة وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من

(ثم قيل) أى قد اختلف هل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد فقيل (نص على) امامة (أبى بكر) رضى الله عنه نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى امامة الصلاة وعزى هذا الى الحسن البصرى وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على امامة أبى بكر نصا جليا (وقال الشيعة نص) صلى الله عليه وسلم (على) امامة (على) رضى الله عنه (والاكثر) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة أحد) بعده (يعنى) لم يكن (أمر بها ولكن كان يعلمها) أى يعلم لمن هى بعده (باعلام الله تعالى اياه) دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على أنه علم باعلام الله تعالى أنها لابى بكر رضى الله عنه (فقد قال) صلى الله عليه وسلم (للمرأة السائلة ان لم تجديني فأتى أبا بكر فى جواب قولها حين أمرها أن ترجع اليه أرأيت ان جئت فلم أجدك تريد الموت) وهو (مخرج فى صحيح البخارى) عن جبير بن مطعم قال أتت امرأة النبى صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع اليه قالت أرأيت ان جئت ولم أجدك كأنها تقول الموت قال ان لم تجديني فأتى أبا بكر (وفيه) أى فى صحيح البخارى (أيضا) بل وصحيح مسلم (حديث رؤياه) صلى الله عليه وسلم (البئر والنزع منها) أى الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أريت كأنى أنزع بدلو بكرة على قليب فجاء أبو بكر فنزع ذنوبا أو ذنوبين

الواجبات الشرعية يتوقف عليه كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق واقامة الجمع والاعياد وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم ونحو ذلك من الامور التى بين آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز أن يكتفى بذى شوكة فى كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا فان

نزعا ضـعيفا والله يغفرله ثم جاء عمر فاسـتقى فاستحالت غربا فلم أرعبقريا من الناس يفرى
فريه حتى روى النـاس وضربوا بعطن والبكرة بسكون الكاف والقليب البئر قبـل أن
تطوى أى يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت مملوءة والغرب بفتح الغين
المعجمة وسكون الراء المهـملة آخره موحدة الدلو العظيم والعبقرى الرجل القوى الشديد
ويفرى فريه معناه يعمل عمله والفرى بوزن فعيـل تقول العرب فلان يفرى الفرى اذا كان
يعمل العمل ويجيده تعظيما لاجادته والعطن الموضع الذى تناخ فيه الابل اذا رويت ومن
الظواهر المذكورة استخلافه فى امامة الصلاة كما سيأتى وقد استدل المصـنف على عدم
النص بقوله (واذا علمها) أى واذا علم النبى صلى الله عليه وسـلم الامامة بعده فاما أن يعلمها
أمرا (واقعا موافقا للحق) فى نفس الامر (أو) أمرا واقعا (مخالفا له) أى للحق (وكيف
كان) أى على أى حالة كانت من الحالتين (لو كان المفترض) على الامة (مبايعة غيره) أى
غير أبى بكر الصديق (لبالغ) صلى الله عليه وسلم (فى تبليغه) أى فى تبليغ ذلك المفترض
الى الامة بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سيأتى لتوقف تعلق
الافتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما لم ينقل كذلك مع توفر الدواعى على نقـله دل ذلك

قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العـامة أماما كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل
بذلك كما فى عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام فى أمر الدنيا لكن يختل أمر الدين
وهو المقصود الاهـم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ماذكرتم من أن مدة الخلفاء ثلاثون
سـنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشـدين خاليـا عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون
ميتتهـم جاهلية قلنا المراد الخلافة الكاملة ولو سـلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور
الامامة والله تعالى أعـلم ثم أفاض فى تعيينه فقـال الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
عليه وسـلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ثم قيل نص على أبى بكر الخ وهـذا الى آخره هـذا
الاصل لتحقيق امامة الصديق رضى الله تعالى عنه

على أنه لا نص كما سيأتى ولما كان قد يقال هنا تعنتا انما لم يبلغه لانه علم انهم لا يأتمرون بأمره فيه فلم تكن فى تبليغهم اياه فائدة أشار الى دفعه بأن ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال (كما بلغ سائر التكاليف للآحاد الذين علم منهم انهم لا يأتمرون ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم مسقطا عنه التبليغ) فان قيل قد بلغه سرا بواحد واثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه ما نبه عليه المصنف بقوله (وتبليغ مثله سبيله الاعلان والتشهير) أى تصييره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمرا مشهورا (دون اختصاص الواحد به والاثنين لانه أعنى أمر الامامة من أهم الامور العالية) الشأن (لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنياوية العامة للرجال والنساء الصغير والكبير) فالدينية كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق والدنياوية كدفع المتغلب وتقويم الغوى والاخذ للضعيف من القوى وإنكاح الايامى والنظر فى حال اليتامى وتولية القضاة والأمراء بحيث ينتظم أمر المعاش (مع ما فيه) أى فى أمر الامامة (من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة) فان قيل يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل أو نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره قلنا الجواب ما نبه عليه بقوله (ولو وقع كذلك) أى لو بلغه على وجه الاعلان والتشهير (لاشتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله فى استمرار العادة) المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والتشهير فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص (وإذ لم يظهر) أى ولكونه لم يظهر نص (كذلك) أى كما هو سبيل مثله (فلا نص) لانتفاء لازمه من الظهور (فلا وجوب لعلى) أى لامامة على (رضى الله عنه بعده) أى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم (على التعيين ولزم) من ذلك (بطلان ما نقلوه) يعنى الشيعة من الاكاذيب (وسودوا به أوراقهم من نحو قوله) صلى الله عليه وسلم (أنت الخليفة بعدى وكثير) مما اختلقوه نحو سلموا على على بامرة المؤمنين

وأنه قال هذا خليفتي عليكم وأنه قال له أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقف الشريف والوجه فتحها بدليل مارواه البزار عن أنس مرفوعا على يقضي ديني والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقضي ديني كذلك وانه قال فيه انه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين فكله مخالف لدليل العقل الذي قدمه (حيث لم يبلغ) شيء مما نقلوه (هـذا المبلغ) من الشهرة (ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها اذ لم يتصل علمه لأئمة الحـديث المثابرين) أي المواظبين (على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه وكيف يجوز في العادة أن يصح) مانقلوه (آحادا) موصوفا بأنه (يعلمه من لم يتصف قط برواية حـديث ولا صحبة محدث و) الحال أنه (يخفى) ماهو بهذه الصفة (على علماء الحديث المهرة) جمع ماهر أي تام الحذق (الذين أفنوا أعمارهـم في الرحلات) جمع رحـلة بكسر الراء أي الاسفار البعيدة (مشمرين) أي باذلين جهدهم (في طلبه و) في (السعي الى كل من حسبوا عنده صبابة) أي قليلا (منه) وأصل الصبابة وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة مما في الاناء وقوله (في كل صوب وأوب) متعلق بطلبه أو بالرحلات أي الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب والصوب الناحية والاوب هنا المرجع وأصـله الرجوع فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المكان (هـذا) الذي زعموه من نص صح آحادا عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محـدث وقد خفي عن علماء الحـديث (مما تقضي العادة بأنه افتراء) أي كذب مختلق (وهراء) بضم الهاء وراء مهملة فألف ممدودة فهمزة أي كلام فاسد قال الازهري في التهـذيب قال أبو عبيد الهراء ممـدود مهموز المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت أنه الكلام الكثير في خطأ (نعم روى آحادا قوله عليه) الصلاة و(السلام لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا أنه لا نبي بعدي) وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله صح بدل روى لجرى على اصطلاح المحدثين فان روى عندهم من صيغ التمريض (وهو) أي

حديث المنزلة (مع أنه لا يكفى فى) اثبات (المطلوب) أى مطلوبكم وهو دعوى النص على امامة على لعدم صراحته فى ذلك (و) مع أنه (لا يقاوم اجماع الصحابة) على امامة أبى بكر (غير مفيد لمطلوبهم اذ لم يرد) بصيغة المبنى للمفعول (بعد المستثنى) وهو قوله لا نبى بعدى (العموم فى جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه) وعلى هرون الصلاة و (السلام لانتفاء نسب الاخوة) الثابت لهرون (فبقى المراد البعض) أى بعض المنازل الكائنة لهرون (والسياق يبينه) أى يبين ذلك البعض (وذلك أنه) صلى الله عليه وسلم (قاله) أى القول المذكور (له) أى لعلى (حين استخلفه عند منصرفه الى تبوك فقال على رضى الله تعالى عنه أتتركنى فى المتخلفين) وفى لفظ فى الصحيح تخلفنى فى النساء والصبيان (كأنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هرون من موسى يعنى حين استخلفه عند توجهه الى الطور إذ قال له اخلفنى فى قومى وأصلح وهو) أى استخلافه على المدينة (لا يستلزم كونه أولى بالخلافة) العامة (بعده من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل) يستلزم (كونه أهلا لها فى الجملة وبه نقول وقد استخلف عليه) الصلاة و (السلام فى مرارا أخرى غير على رضى الله عنه كابن أم مكتوم ولم يلزم فيه ذلك) أى كونه أولى بالخلافة بعده (بذلك) أى باستخلافه على المدينة عند سفره (وأما ما روى آحادا) فى جامع الترمذى أنه صلى الله عليه وسلم قال (من كنت مولاه فعلى مولاه فمشترك الدلالة) لان لفظ المولى مشترك يطلق لمعان هو فى كل منها حقيقة (إذ يطلق المولى على) كل من (المعتق) بصيغة الفاعل (والمعتق) بصيغة المفعول (والمتصرف فى الامور والناصر والمحبوب ومنه) أى من اطلاق المولى على المحبوب (قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء يعنى تلقون اليهم بالمودة) كما فى الآية الاخرى أول الممتحنة لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة (وتعيين بعضها) أى بعض معانى المشترك للارادة (بلا دليل) يقتضيه (غير مقبول)

لانه تحكم (وتعميمه) أى المشترك (إلزاما) واقعا (على) رأى (من يرى تعميم المشترك فى مفاهيمه) أى معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها (لو) لم يكن اشتراكه معنويا بأن وضع وضعا واحدا لقدر مشترك وهو القرب المعنوى من الولى بفتح الواو واسكان اللام بمعنى القرب اذ كل من المعانى المذكورة موضع قرب معنوى كما لا يخفى على المتأمل بل (كان) أى قدر كونه (مشتركا لفظيا) قد وضع وضعا متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجرى الخلاف فى تعميمه فى معانيه (مع أنه) أى القول بتعميمه فى معانيه (مذهب ضعيف عندنا) معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين وعلماء البيان (على (ما يشهد به) أى بضعف المذهب المذكور (استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات منتف) خبر والمبتدأ تعميمه أى القول بتعميم المشترك اللفظى مع ضعفه منتف هنا (لامتناع ارادة) كل من (المعتق) بالكسر (والمعتق) بالفتح اذ لا يصح ارادة واحد منهما (فتعين) بعد انتفاء ارادة الجميع (ارادة البعض والاتفاق) منا ومنهم واقع (على) صحة (ارادة الحب) بالكسر أى المحبوب ويصح ان يقرأ الحب بالضم من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول (وهو) أى على (رضى الله عنه وأرضاه سيدنا وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى الامام لم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع وانما جوزناه) فى قولنا فيما مر والمتصرف فى الامور (نظرا الى رواية الحاكم من كنت وليه) اذ ولى الانسان من يلى أمره و ينفذ تصرفه عليه (وكونه) أى الولى أو المولى (بمعنى الاولى بالشئ لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم) الدليل (المعين) أى الذى يعينه للارادة من بين المعانى التى تطلق على كل منها وأما تعلقهم برواية أنه صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته من الصحابة ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه فمردود بأنها ضعيفة ضعفها من أئمة الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازى وغيرهما على أنه لا يعرف فى اللغة مفعل بمعنى أفعل التفضيل (مع ما يستلزم) حمله على الاولى (من نسبة

جميع

جميع الصحابة) رضى الله عنهم (الى الخطاوهو) أى اللازم أعنى نسبتهم الى الخطا (باطل بل) نقول (لما أجمعوا على خلافه) أى خلاف حمل الحديث على الاولى (قطعنا بأن ذلك المعنى) أى الاولى (غير مراد) من لفظ المولى والولى (فظهر أن ليس حدهما) أى أحد المنقولات التى سودوا بها أوراقهم (مع كونه آحادا يستلزم مطلوبهم) من النص الدال على أن عليا أولى بالامامة من جميع من عداه (ولو كان هنالك) أى فى الادلة على المطلوب (نص غيرها) أى غير المنقولات التى تبين بطلان دلالتها (يعلمه هو) أى على رضى الله عنه (أو) يعلمه (أحد من المهاجرين والانصار لأوردوه) من يعلمه (عليهم) أى على الصحابة (يوم السقيفة) حين تكلموا فى الخلافة (تدينا) ممن يعلم ذلك النص (اذ كان) ايراده (فرضا) أى لكون ايراده فرض عين على من يعلمه (وقولهم) يعنى الشيعة (تركه) أى ترك على رضى الله عنه ايراد النص الذى يعلمه (تقية) أى لاتقاء القتل (مع ما فيه من نسبة على) وهو من أشجع الناس (الى الجبن باطل) من وجهين (أما أولا فمجرد ذكره) أى ذكر النص عليه (ومنازعته) فى الامامة (به ليس ظاهرا فى قتلهم اياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الانصار منا أمير ومنكم أمير) والقائل هو الحباب بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك (الى أن روى أبو بكر رضى الله عنه قوله عليه) الصلاة و(السلام الائمة من قريش فرجعوا عن محاجتهم بل غاية ما كان يتوهم) لو رواه (عدم الرجوع اليه) ومعاذ الله أن يكون ذلك (وبهذا القدر) وهو توهم عدم الرجوع اليه (لم يثبت ضرر يسقط به الفرض) أى فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذى فى البخارى فى قصة سقيفة بنى ساعدة حين قال من قال من الانصار منا أمير ومنكم أمير قول أبى بكر رضى الله عنه نحن الامراء وأنتم الوزراء ولن تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا ومتن حديث الائمة من قريش رواه

القضائى من حديث أنس ورواه بمعناه الطبرانى فى الدعاء والبزار والبيهقى وأفرده شيخنا الإمام الحافظ أبو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا (وأما ثانيا فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم أحد) من الصحابة (به ممنوع) بل ممتنع عادة من مثلهم (لانهم كانوا أطوع لله) من غيرهم من الامة * واعلم أن قوله فكونه الخ ليس وجها ثانيا البطلان كونه تقية كما لا يخفى انما الوجه الثانى مابعده ففى العبارة هنا خلل بتقديم وتأخير وحقها أن يقال تلو قوله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم أحد به ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض وأما ثانيا فلأنهم كانوا أطوع لله (وأعمل بحدوده) أى بالوقوف عندها وعدم تعديها (وأبعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس) كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم (ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة) فان العشرة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبى وقاص واسمه مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من عدا أبا بكر وعليا منهم (وفيهم) أى فى العشرة المبشرة (الذى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث اليهود على أمانته على دين الله حين قال لهم لأبعثن معكم أمينا حق أمين وبعثه رضى الله عنه أعنى أبا عبيدة بن الجراح) وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه أبو داود والترمذى من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرق بألفاظ منها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وانى لغنى أن أقول عليه مالم يقل فيسألنى عنه غدا اذا لقيته أبو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وسعد بن مالك فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وأبو عبيدة ابن الجراح فى الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن هو العاشر فقال سعيد بن زيد وحديث بعث أبى عبيدة فى الصحيحين من حديث حذيفة قال جاء أهل نجران الى رسول الله

صلى

صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا أمينا فقال لأبعثن اليكم رجلا أمينا حق أمين فاستشرف لها الناس فبعث أبا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق أمين حق أمين مرتين وفي رواية الترمذي قال جاء العاقب والسيد الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالا ابعث معنا أمينك قال فاني أبعث معكم الحديث وأهل نجران بنون مفتوحة فجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهود الجعلهم يهودا سبق قلم أووهم والسيد مقدم القوم والعاقب الذي يعقبه أي يليه فيهم وفي الصحيحين أيضا من حديث أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان لكل أمة أمينا وان أميننا أيتها الامة أبو عبيدة بن الجراح (فكيف يجوز على هؤلاء) الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين على دين الله (أن يعلموا الحق من ذلك) أي من أمر الامامة وتعيينه لانسان (ويتجاهلوا عنه) أي يتكلفوا اظهار الجهل به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم اتقاء لقتلهم اياه أو خوف ضرر منهم (أو يرويه) لهم (أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا) دليل (راجح) يعولون عليه معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم شرعا أو عادة لانه خيانة في الدين (ولو جاز عليهم الخيانة) في أمور الدين (وكتمان الحق) مع علمهم به (لارتفع الامان في كل ما نقلوه من القرآن والاحكام وأدى) تجويز ذلك (الى أن لا يجزم بشيء من الدين اذ انما أخذناه) أي الدين (بشعبه) أي بجميع أصوله وفروعه (كله عنهم) رضي الله عنهم وكله بالنصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه (نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان) جمع نزغة وهي النخسة استعيرت لميل النفس الى ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان (واذا ثبت) بما ذكرناه (عدم النص على علي رضي الله عنه وان أثبتنا نصه على أبي بكر) رضي الله عنه (ثبت حقية امامته) أي كونها حقا (وان قلنا لم ينص عليه ثبت) حقية امامته (أيضا أما الاول) أي النص

على امامته (ففيه) من الاخبار الواردة (ماهو صريح) فيها (وماهو واشارة) اليها (أما الاول) وهو الصريح (فقوله عليه) الصلاة و (السلام فى مرضه الذى توفى فيه على ماثبت فى صحيح مسلم وغيره) من حديث عائشة رضى الله عنها ترفعه (ائتونى بدواة وقرطاس أكتب لابى بكر كتابا لايختلف عليه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا أبابكر) وهو فى البخارى من حديثها بمعناه (وأما الثانى) وهو الاشارة (فما خصه به فى ذلك المرض من اقامته مقامه فى امامة الصلاة ولقد روجع فى ذلك على مافى صحيح البخارى ان عائشة رضى الله عنها قالت له) صلى الله عليه وسلم (حين قال مروا أبابكر فليصل بالناس ان أبابكر رجل أسيف) أى كثير الاسف وهو الحزن (وانه ان يقم مقامك لايسمع الناس فقال مروا أبابكر فليصل بالناس وفى رواية أخرى انها قالت لحفصة قولى له يأمر عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال أنتن صواحبات يوسف مروا أبابكر فليصل بالناس) والحديث فى مسلم أيضا بنحو معنى ماساقه المصنف وبألفاظ أخرى فى بعضها انكن صواحب يوسف وفى بعضها لأنتن صواحب يوسف وفى بعضها انكن لأنتن وروى الترمذى عن عائشة رضى الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لاينبغى لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره (و) نشأ (عن هذا) أى تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة أن (قال على رضى الله عنه حين قال أبو بكر أقيلونى كلا والله لانقيلك ولانستقيلك قد رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أفلا نرضاك لامر دنيانا) ولم أقف عليه من حديث على ولاعنه وانما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبرانى وآخر يقرب من معناه رواه أبو الخير الطالقانى فى كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن غير على وذكر رزين فى جامعه أن أبابكر رضى الله عنه خطب فى اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد أن حمد الله وصلى على رسوله أما بعد أيها الناس ان الذى رأيتم منى لم يكن حرصا على ولايتكم ولكن خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا لانقيلك

(وهذا)

(وهـذا) أى ماذكرناه من الاشارة بتقديمه لامامة الصلاة فى مرض الموت الى الاحقية بالخلافة هو (لان المقصود من نصب الامامة) وحذف الهاء من لفظ الامامة أولى (بالذات) والقصد الاول (اقامة أمر الدين) أى جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن و إماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه (و) أما (النظر فى أمور الدنيا وتدبيرها) كاستيفاء الاموال من وجوهها وايصالها لمستحقيها ودفع الظلم ونحوها فمقصود ثانيا لانه (انما هو ليتفرغ) بالبناء للمفعول أى ليتفرغ العباد (لذلك) أى لامر الدين فان أمور المعاش اذا انتظمت فلم يعد أحد على أحد وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذى حق فى بيت المال أو غيره الى حقه تفرغ الناس لامر دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم (فاذا) بالتنوين أى فاذا كان المقصود من نصب الامام أولا و بالذات أمر الدين فقد (رضيه) أى رضى صلى الله عليه وسلم الصديق رضى الله عنه (لامر الدين) وهو الامامة العظمى بتقديمه لامامة الصلاة على الوجه المذكور فتقديمه صلى الله عليه وسلم اياه فى الخلافة وتقديم الصحابة له لذلك وقوله (مع العلم) متعلق بقوله رضيه أى فقد رضيه لامر الدين رضا مصحوبا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم (بشجاعته) أى بشجاعة الصديق رضى الله عنه (وثباته دائما) وهما الوصفان الأهمان فى أمر الامامة لاسيما فى ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار (و) يدل على اتصافه بهما قوله وفعله (لقد قال لعروة بن مسعود) الثقفى فى صلح الحديبية كما فى الصحيح (حين قال) عروة (لرسول الله صلى الله عليه وسلم كأنى بك وقد فر عنك هؤلاء امصص بظر اللات أنحن نفر عنه) وندعه (استبعادا أن يقع ذلك وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه أى وقتاله (مانعى الزكاة) الخ دليل شجاعته (و) قتاله (مسيلمة مع بنى حنيفة و) الحال أنه (قد وصفهم الله) تعالى (بأنهم أولو بأس شديد فى قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم

أولى بأس شديد) تقاتلونهم أو يسلمون (كما هو قول جماعة من المفسرين) فى تفسير الآية منهم الزهرى والكلبى ولو عبر بقوله وقاتل مانعى الزكاة ومسيلمة بدل قوله وقتاله لافاد المقصود مع الوضوح (وثباته) بالرفع مبتدأ خبره كما كان أى وثباته (عند مصادمة المصائب المدهشة) التى تقتضى لعظمها أن يذهل الحليم عند مصادمتها و يغيب عنه رأيه (كما كان) أى مثل ثباته الذى كان (منه حين دهش الناس لما خرج اليهم موت النبى صلى الله عليه وسلم) أى خبر موته (فذهلوا وجزم عمر رضى الله عنه) وهو من هو فى الثبات (أنه عليه) الصلاة و (السلام لم يمت وقال) رضى الله عنه (من قال ذلك) أى أن النبى صلى الله عليه وسلم مات (ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السنح) بضم السين المهملة وسكون النون و بحاء مهملة موضع معروف فى عوالى المدينة (فدخل الحجرة الكريمة) فكشف عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف أنه قد مات فأكب عليه يقبله (ثم خرج) الى الناس (فاستسكت عمر) رضى الله عنه أى طلب منه أن يسكت ليتكلم هو (فأبى) عمر رضى الله عنه (أن يسكت) لما هو فيه من الدهش (فتركه) أبو بكر (وتكلم فانحاز الناس اليه) لعلمهم بعلو شأنه (فخطبهم وقال) فى خطبته (أما بعد فمن كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حى لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم الآية) الى قوله الشاكرين (فأمن الناس) أى صدقوا بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم حين قال أبو بكر ما قال وتلا عليهم الآية (وخرجوا يلهجون بتلاوتها) أى يكررونها (كأنهم لم يسمعوها قبل ذلك) لعظم ما حصل لهم من الذهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد فى الصحيح (وأما الثانى) وهو تقدير عدم النص على أبى بكر أى تعيينه للامامة (ففى اجماع الصحابة) رضى الله عنهم على امامته (غنى) عن النص (اذ هو) أى الاجماع (فى ثبوت مقتضاه) وهو الامر الذى أجمع عليه (أقوى من خبر الواحد) فى ثبوت ما تضمنه (وقد

أجمعوا عليه) أى على امامته (غير أن عليا والعباس وبعضا) كالزبير و المقداد (لم يبايعوا فى ذلك الوقت) الذى عقدت فيه البيعة (فأرسل) أبو بكر رضى الله عنه (اليهم) بعد ذلك (فجاؤا فقال) لمن حضر من الصحابة (هذا على بن أبى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى أمره ألا فأنتم بالخيار جميعا فى بيعتكم اياى فان رأيتم لها غيرى فأنا أول من يبايعه فقال على رضى الله عنه لا نرى لها أحدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين) فتم بذلك اجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة فى مغازيه أن عليا والزبير رضى الله عنهما قالا ما غضبنا الا لأنا أخرنا عن المشورة وانا لنرى أن أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لصاحب الغار وثانى اثنين وانا لنعرف له شرفه وسنه ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلى بالناس وهو حى انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف على رضى الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحا فى الاجماع (وغاية الامر أنه راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه) ومن تخلف معه كذلك رضى الله عنهم أجمعين ۞ (الاصل الثامن فضل الصحابة الاربعة) الخلفاء (على حسب ترتيبهم فى الخلافة) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم (اذ حقيقة الفضل ماهو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه (وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق ادراك حقيقة تفضيله عليه) الصلاة و (السلام لبعضهم على بعض ان لم يكن) دليل (سمعى يصل الينا قطعى فى دلالته) وسنده (الا الشاهدون لذلك الزمان) يعنى زمان الوحى والتنزيل وأحوال النبى صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (لظهور قرائن الاحوال) الدالة على التفضيل (لهم) دون من لم يشهد ذلك (و) لكن (قد) وصل الينا سمعيات (ثبت ذلك) التفضيل بها (لنا صريحا) من بعضها (ودلالة) واستنباطا من بعضها (كما فى صحيح البخارى) بل فى الصحيحين (من حديث عمرو بن العاص) رضى الله عنه (حين سأله) أى حين سأل عمرو النبى (عليه) الصلاة و (السلام) فقال (من أحب

الناس اليك من الرجال فقال أبوها يعني عائشة رضي الله عنها) وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح قلت أي الناس أحب اليك قال عائشة فقلت من الرجال فقال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وفي رواية لست أسألك عن أهلك انما أسألك عن أصحابك (وتقديمه في الصلاة على ماقدمناه مع أن الاتفاق) واقع (على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا فثبت) بمجموع ماذكر (أنه كان أفضل الصحابة) رضي الله عنهم (وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لانعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لانفاضل بينهم) وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابي داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وصح فيه) أي في صحيح البخاري أيضا (من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي) يعني عليا رضي الله عنه (أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال ثم عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه) رضي الله عنه (مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس) أي بعد النبيين (وأفاد بعض ماذكرنا) وهو الاول والثاني (تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي بعضه) وهو الثالث والرابع (ترتيب الثلاثة في الفضل (ولما أجمعوا) يعني الصحابة رضي الله عنهم (على تقديم علي بعدهم) أي بعد الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (دل) اجماعهم (على أنه كان أفضل من بحضرته) من الصحابة أي من كان موجودا منهم وقت تقديمه (وكان منهم) أي من الذين بحضرته (الزبير وطلحة) من العشرة المبشرين بالجنة وانما لم يذكر سعد بن أبي وقاص ولا سعيد ابن زيد مع وجودهما اذذاك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى

أن عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضى الله عنهم أجمعين (فثبت) بذلك (أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة) والخلق عام أريد به خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى وينبه عليه قوله بعد الثلاثة وفى الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين * أحدهما أنه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه فى عقد الامامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه * الثانى أنه لا يلزم من كونه أفضل من بحضرته كونه أفضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الاجماع المذكور كأبى عبيدة بن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة نعم اذا ضم الى ذلك الاجماع على أنه أفضل ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع (هذا) كما ذكرنا (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تزكية جميع الصحابة) رضى الله عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وسطا أى عدولا خيارا والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبى صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم وقال تعالى محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (وكذا) أى وكثناء الله عليهم أثنى عليهم (رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه) صلى الله عليه وسلم أنه قال (أصحابى كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمى وابن عدى وغيرهما (و) انه صلى الله عليه وسلم قال (لو أنفق أحدهم) كذا فى نسخ المتن والذى فى الصحيحين لا تسبوا أصحابى فلو أن أحدا أنفق (مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) وفى رواية لهما فان أحدكم بكاف الخطاب وفى رواية الترمذى لو أنفق أحدكم الحديث والنصيف بفتح

النون لغة فى النصف وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم أخرجه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أخرجه الترمذى وانما على هذا الحديث كتابة عشمرة (وما جرى بين معاوية وعلى رضى الله عنهما) من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضى الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة (كان مبنيا على الاجتهاد) من كل منهما (لامنازعة من معاوية) رضى الله عنه (فى الامامة اذ ظن على) رضى الله عنه (أن تسليم قتلة عثمان) على الفور (مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التى بها انتظام كلمة أهل الاسلام (خصوصا فى بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير) أى تأخير تسليمهم (أصوب الى أن يتحقق التمكن) منه (ويلتقطهم) أولا فأولا (فان بعضهم عزم على الخروج على على" وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل فى القصة من كلام الاشتر النخعى ان صح) ذلك (والله أعلم) أصحيح هو أم لا وقد كان الذين تمالؤا على قتل عثمان رضى الله عنه وحصره مجموعا جمع من أهل مصر قيل انهم ألف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف فهذا هو الحامل لعلى رضى الله عنه على الكف عن التسليم (أو) أمر آخر وهو (أنه) يعنى عليا رضى الله عنه (رأى أنهم) أى قتلة عثمان رضى الله عنه (بغاة) جمع باغ (أتوا ما أتوا) من القتل (عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان) رضى الله عنه (لانكارهم عليه أمورا ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلا) منهم كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتبا له ورده الى المدينة بعد أن

(الاصل الثامن وما جرى بين معاوية وعلى رضى الله عنهما الخ) جواب عما عساه أن يقال

طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه أقاربه في ولاية الاعمال (والباغي اذا انقاد الى الامام العدل لا يؤخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة) رضي الله عنه (وغيره) وهو المرجح من قول الشافعي لكن فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لا في القتال أو في القتال لا بسببه فانهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب اليه علي رضي الله عنه (والاوجه) منهما (هو الاول لذهاب كثير) من العلماء رحمهم الله تعالى (الى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل) هم (ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم أصروا) على الباطل (بعد كشف الشبهة) وايضاح الحق لهم (فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا) اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا يتمشى على مذهب الامام الشافعي من أن من لهم شوكة دون تأويل حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان في قتال فانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لما هم أبو هريرة بالقتال عزمت عليك يا أبا هريرة الا رميت بسيفك فانما تراد نفسي وسأقي المسلمين بنفسي رواه أبو سعيد المقبري عن أبي هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب (هذا) كما ذكرناك (و) اعلم أنه قد (اتفق أهل الحق) وهم أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم (على أن معاوية أيام) خلافة (علي) رضي الله عنه (من الملوك لا) من (الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته) أي امامة معاوية (بعد وفاة علي) رضي الله عنه (فقيل صار اماما) انعقدت له البيعة (وقيل لا) أي لم يصر اماما (لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا) كذا أورده المصنف والعضوض فسره الازهري في تهذيب اللغة بأنه الذي فيه عسف

(قوله وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة الخ) قلت ينافي هذا ماقدمناه أنه يلزم ان يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصي الامة كلهم الخ وفي الجواب جواب المانعين والله أعلم

وظلم كأنه يعض على الرعايا والحديث فى السنن رواه أبوداود والترمذى والنسائى لكن بغير هذا اللفظ وأقرب الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذى من حديث سفينة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا (وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام على رضى الله عنه) وهذا تقريب فان عليا رضى الله عنه توفى فى شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة والاكثر على أنه فى سابع عشره ووفاة النبى صلى الله عليه وسلم سنة احدى عشرة فى ربيع الاول والاكثر على أنها فى ثانى عشره فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما (وينبغى أن يحمل قول من قال بامامته) أى معاوية (عند وفاة على على مابعده) أى بعد زمن وفاة على رضى الله عنه (بقليل) هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك (عند تسليم الحسن) الامر (له) أى لمعاوية وقصة تسليمه له فى صحيح البخارى عن الحسن البصرى رضى الله عنه قال استقبل والله الحسن بن على معاوية بكتائب أمثال الجبال فقال عمرو بن العاص لمعاوية إنى لأرى كتائب لا تولى حتى يقتل أقرانها فقال له معاوية وكان والله خير الرجلين أى عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء وهؤلاء هؤلاء من لى بأمور المسلمين من لى بنسائهم من لى بضيعتهم فبعث اليه رجلين من قريش من بنى عبد شمس عبد الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا عليه وقولا له واطلبا اليه فدخلا عليه وتكلما وقالا له وطلبا اليه فقال لهم الحسن بن على انا بنو عبد المطلب قد أصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت فى دمائها قالا له فانه يعرض عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويسألك قال من لى بهذا قالا نحن لك به فما سألهما شيأ الا قالا نحن لك به فصالحه قال الحسن أى البصرى ولقد سمعت أبا بكرة يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن على الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابنى هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين

(ووجه

(ووجه قول المانعين) لامامة معاوية (بعد تسليمه) أى بعد تسليم الحسن الامر له (أن تسليمه) أى الحسن (ما كان الا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك) أى لم يكن رأيه القتال والسفك (فترك) الامر له صونا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام فى ولاية معاوية رضى الله عنه (و) قد (اختلف فى اكفار يزيد ابنه فقيل نعم) لما وقع منه من الاجتراء على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين رضى الله عنه وما جرى مما ينبو عن سماعه الطبع ويصم لذكره السمع (وقيل لا اذلم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة) للكفر (وحقيقة الامر) اى الطريقة الثابتة القويمة فى شأنه (التوقف فيه ورجع أمره الى الله سبحانه) لانه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهواجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره أصلا وهذا هو الاسلم والله سبحانه أعلم ۞ (الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام) أمور (خمسة المذكورة

(قوله واختلف فى اكفار ابنه يزيد الخ) قلت عند الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافرا وعند المعتزلة يخرج عن الايمان وعند أهل السنة لا يخرج عن الايمان فعن هذا وقع الخلاف الذى ذكره المصنف وبقى هنا أمر آخر وهو أنه هل يجوز لعنه قال فى الخلاصة لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبى صلى الله عليه وسلم لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره قال فى شرح العقائد وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به اذا أجازه ورضى به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانته أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف فى شأنه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه اه (الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام خمسة المذكورة

والورع والعلم والكفاءة) وقد أخل المصنف باشتراط التكليف والحرية وكأنه تركه لظهور أنه لا تصح امامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير الامور العامة ولا امامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محتقر في أعين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره واشتراط الذكورة ليبان أن امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام ومراد حجة الاسلام به هنا العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل في الاحياء الورع أربع مراتب المرتبة الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق وأما المراتب الثلاث الاخرى فليس شئ منها مرادا هنا فلا ضرورة بنا الى سردها ومحلها من كتاب الاحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه في حكمه وصرفه أموال بيت المال بحسب أغراضه فتضيع الحقوق وأما العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام أيضا في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام وانما مراده علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسيأتي توجيهه وأما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز (والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ) المراد بها القدرة على القيام بأمور الامامة فلذلك (تنتظم) أي تتناول (كونه ذا رأي) بأن يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (و) ذا (شجاعة) أي قوة قلب (كي لا يجبن عن الاقتصاص) من الجناة (واقامة الحدود) على الزناة والسراق ونحوهم (و) لا عن (الحروب الواجبة) وجوب عين أو وجوب كفاية (وتجهيز الجيوش)

والورع والعلم والكفاءة والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنتظم كونه ذا رأي وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص واقامة الحدود والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش

للقاء

للقاء العدو (وهذا) الشرط يعنى الشجاعة (مما شرطه الجمهور ونسب قريش) هو الشرط الخامس (أى) يشترط (كونه من أولاد النضر بن كنانة) لان النضر جامع أنساب قريش اليه تنتهى (خلافا لكثير من المعتزلة) فى قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائى وقدمنا تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش أخرجه الشيخان وفى البخارى من حديث معاوية ان هذا الامر فى قريش وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى اسمع وأطع وان عبدا حبشيا كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام أميرا على سرية أو غيرها دفعا للتعارض بين الادلة ولان الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر المصنف

وهذا مما شرطه الجمهور ونسب قريش أى كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافا لكثير من المعتزلة) قلت قوله والظاهر هذا من كلام المصنف الى قوله ونسب قريش (قوله أى كونه الخ) من كلام المصنف وهذه الخمسة على رأى حجة الاسلام وأما عندنا فالشروط أنواع بعضها لازم لا تنعقد بدونه وهى الاسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشيا أما الاسلام فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وأما الذكورة فلأن المرأة لا تصلح للقهر والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب واظهار السياسة غالبا كما أشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله كيف يفلح قوم تملكهم امرأة وأما الحرية والبلوغ والعقل فان العبد والصبى والمجنون يولى عليهم فى تصرفاتهم فمن لم يكن له ولاية على نفسه كيف تثبت له الولاية على غيره قلت وقد سئل الامام النسفى عن تولية ابن صغير للسلطان فأجاب بعدم صحة ولايته وقال ينبغى أن يكون الاتفاق على وال عظيم يصير سلطانا و يتقلد القضاء منه غير أنه يعد نفسه تبعا لابن السلطان تعظيما له وهو السلطان فى الحقيقة اهـ ومقتضى هذا أنه محتاج الى تجديد بعد بلوغه وهذا لا يكون الا أن عزل الوالى العظيم نفسه من السلطنة وذلك لان السلطان لا ينعزل الا بعزل نفسه

رحمه الله ولا حجة الاسلام فى عقائده اشتراط كونه سميعا بصيرا ناطقا ولا بد منها (ولا يشترط كونه) أى الامام (هاشميا) أى من ولد هاشم بن عبد مناف جد أبى النبى صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (ولا) كونه (معصوما خلافا للروافض)

وهذا غير واقع والله تعالى أعلم وأما أصل الشجاعة فهو أن يكون بحال يمكنه جر العساكر ومقاتلة العدو وان لم يقدر أن يقاتل بنفسه وأما نسب قريش فلقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه البزار وهذا وان كان خبر واحد فقد اتفقت الصحابة على قبوله قاله الامام أبو العباس الصابونى وغيره وانما ذكرت هذا لصراحته وبيان المذهب عندنا اذلم يبين فى كلام الحجة المراد بالورع ولا المراد بالعلم والله تعالى أعلم (قوله ولا يشترط كونه هاشميا) قلت ولا علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر الصديق رضى الله عنه اسمه عبد الله وقيل اسمه عتيق وهو تيمى قرشى لانه ابن أبى قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بخلاف ما فى شرح العقائد من أنه عمرو بن كعب بن لؤى فيجتمع مع النبى صلى الله عليه وسلم فى مرة بن كعب بن لؤى وكذا عمر رضى الله عنه لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى ابن رباح بن عدى بن كعب بن لؤى وعثمان يجتمع مع النبى صلى الله عليه وسلم فى عبد مناف لانه ابن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (قوله ولا معصوما الخ) أى ولا يشترط أن يكون معصوما (قوله خلافا للروافض) وفى الكفاية

فى اشتراطهما ولا متمسك لهم فيهما (وزاد كثير) من العلماء (الاجتهاد فى الاصول) أى أصول الدين وأصول الفقه (و) فى (الفروع) وهو مراد حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية ويستقل بالفتوى فى النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات (وقيل لا) يشترط الاجتهاد (ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه) الامور (فى واحد) ونون الندرة مضمومة (ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة) أى الامور التى تقتضى كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود وقود الجيوش الى العدو (و) تفويض (الحكم الى غيره أو) أن يحكم هو (بالاستفتاء) للعلماء (وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة) أى لصحة الولاية (فيصح تقليد الفاسق) الامامة عندهم (مع الكراهة واذا قلد) انسان الامامة حال كونه (عدلا ثم جار) فى

وشرح العمدة خلافا للباطنية وذلك لان العصمة من خواص النبوة وقد قام الدليل على امامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره وهذا معنى قولهم لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولذا قال الشيخ أبو منصور العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة فى نفس الشخص وفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه * ثم ينبغى أن يكون ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا عن أعين

الحكم (وفسق) بذلك أوغيره (لا ينعزل و) لكن (يستحق العزل ان لم يستلزم) عزله (فتنة ويجب أن يدعى له) بالصلاح ونحوه (ولا يجب الخروج عليه كذا) نقل الحنفية (عن أبي حنيفة وكلتهم قاطبة) متفقة (في توجيهه) على أن وجهه هو (أن الصحابة) رضي الله عنهم (صلوا خلف بعض بني أمية وقبلوا الولاية عنهم) فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلي خلف أئمة الجور (و) في هذا التوجيه نظر ظاهر اذ (لا يخفى أن أولئك) البعض من بني أمية (كانوا ملوكا) تغلبوا على الامر (والمتغلب تصح منه هذه الامور) أي ولاية القضاء والامارة والحكم

الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد النقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه ثم يظهر فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما الصلاة والسلام وغيرهما وأنت خبير بأن اختفاءه وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وأن خوفه لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر أن يوجب اخفاءه دعوى الامامة كما في حق اماماتة الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم أسهل * قولهم ان المهدي اسمه محمد بن الحسن يخالف ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من

بالاستفتاء

بالاستفتاء ونحوها (للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الامام عدالته) فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة يرفعه الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وان عمل الكبائر (وصار) الحال عند التغلب (كما لم يوجد قرشي عدل أو وجد) قرشي عدل (ولم يقدر) أي لم توجد قدرة (على توليته لغلبة الجورة) على الامر اذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة والا لتعطل أمر الامة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك (واذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل منهم للامامة (فالاولى) بالولاية (أفضلهم فان ولي المفضول مع وجوده) أي الافضل (صحت الامامة لان عمر رضي الله عنه) لما حضرته الوفاة (جعل الامر شورى في الستة) عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم (أي يولي) الامامة (أيهم ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على أن عليا وعثمان أفضل من الاربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم) وروي التوقف عن الامام مالك حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رحمه الله سئل أي الناس أفضل بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم قال أو في ذلك شك قيل له فعلي وعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدي به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولا ان مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الاصح ان شاء الله تعالى وقد مال الى التوقف بينهما أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي اه وهو ميل منه الى أن الحكم في التفضيل ظني

قوله لو لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الارض عدلا كما ملئت ظلما وجورا رواه أصحاب الحديث والائمة الاعلام (قوله واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم

واليه ذهب القاضى أبو بكر لكنه خلاف مامال اليه الاشعرى وخلاف مايقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك شك (وجزم آخرون) هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثورى (بتفضيل على) على عثمان (والاكثر على تفضيل عثمان) كما حكاه عنهم الخطابى وغيره واليه ذهب الشافعى وأحمد وهو مشهور عن مالك (فعلم) من جعل الامر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل على (أن الافضلية مطلقا ليست إلا شرط الكمال) فيمن يتولى الامامة لاشرط الصحة ولا يتهاوالتعبير بشرط الكمال انما هو متعارف للحنفية لاللاشعرية (ولايولى) الامامة (أكثر من واحد) لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما رواه مسلم من حديث أبى سعيد الخدرى والامر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه اذا أصر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى فى امتناع تعدد الامام أنه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة أهل الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضى لزوم امتثال أحكام متضادة (قال الحجة) حجة الاسلام الغزالى (فان ولى عدد موصوفون) وعبارة الحجة اذا اجتمع عدة من الموصوفين (بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر) وعبارته من أكثر الخلق (والمخالف) للاكثر (باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه وكلام غيره من أهل السنة) مقتضاه (اعتبار السبق فقط) فاذا بايع الاقل نا أهلية أولا ثم بايع الاكثر غيره (فالثانى يجب رده) والامام هو الاول ويمكن تأويل

وجزم آخرون بتفضيل على والاكثرون على تفضيل عثمان) قلت قال فى شرح العقائد قد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شىء من الاعمال أو يكون التوقف مخلا بشىء من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات السنة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف أنه ان أريد

كلام الحجة على ما يوافق كلام غيره من أهل السنة بأن يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جرياً على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبالله التوفيق (ويثبت عقد الامامة) بأحد أمرين (إما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه) حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك اجماع على صحة الاستخلاف (وإما ببيعة) من تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة (جماعة من العلماء أو) جماعة (من أهل الرأي

بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف وجهة وان أريد كثرة ما تعده ذوو العقول من الفضائل فلا وقال الامام أبو العباس الصابوني ثم من بعد عمر عثمان رضي الله عنه أفضل ممن سواه على قول عامة أهل السنة الا رواية عن أبي حنيفة رحمه الله كان يفضل علياً على عثمان وهو قول الحسن بن الفضل البجلي ومحمد بن اسحق بن خزيمة وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك والصحيح ما عليه عامة أهل السنة والجماعة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة لما روى الطبراني عن ابن عمر أنه قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي أفضل الامة أبو بكر وعمر وعثمان يسمع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وكذا خشية محمد بن الحنفية من قول علي عثمان دليل أنه عرف من رأي أبيه انه يفضل عثمان على نفسه حتى قال ثم أنت يا أبت وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة نحو تجهيز جيش العسرة واستحياء الملائكة واقامة النبي صلى الله عليه وسلم يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان وتزويج النبي صلى الله عليه وسلم بنتيه رقية وأم كلثوم وكذا جمع القرآن ورفع الاختلاف بين الامة الى فضائل كثيرة وليس غرضنا بيان فضائلهم ولكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم اه والله تعالى أعلم (قوله ويثبت عقد الامامة إما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل أبو بكر رضي الله تعالى عنه وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي

والتدبير وعند) الشيخ (أبى الحسن الاشعرى) رحمه الله (يكفى الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأى) فاذا بايع انعقدت فقد قال عمر لابى عبيدة ابسط يدك أبايعك فقال أتقول هذا وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر رضى الله تعالى عنهم ولم يتوقف أبو بكر الى انتشار الاخبار فى الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم وانما يكتفى بالواحد الموصوف بما مر (بشرط كونه) أى عقد البيعة منه (بمشهد شهود) أى بحضورهم (لدفع الانكار) أى انكار الانعقاد (ان وقع) بأن ينكر العاقد وقوعه أو بأن ينكر انسان آخر انعقاده ويدعى أنه عقد لغيره سرا عقدا متقدما على هذا العقد وبهذا الثانى خاصة صور صاحبا المقاصد والمواقف الانكار (وشرط المعتزلة خمسة) كل منهم أهل للامامة أخذا من جعل عمر الامر شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس (وذكر بعض الحنفية اشتراط) مبايعة (جماعة

والتدبير الخ) قلت قد يقع هذا تارة بعد تحول الشوكة فعقد بعد يزيد بن معاوية لابنه معاوية ثم مروان بن الحكم ثم ابنه عبد الملك ثم الوليد بن عبد الملك ثم أخوه سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ثم يزيد بن الوليد ثم أخوه ابراهيم ثم مروان الجعدى بن محمد بن مروان وهو آخر بنى أمية ثم تحولت الدولة لبنى العباس فأولهم أبو العباس السفاح وبعده أخوه أبو جعفر المنصور ثم ابنه المهدى ثم ابنه الهادى ثم أخوه الرشيد ثم ابنه الامين ثم أخوه المأمون ثم أخوه المعتصم ثم ابنه الواثق ثم أخوه المتوكل ثم ابنه المنتصر ثم ابن عمه المستعين ثم أخوه المعتز بالله ثم المهتدى بن الواثق ثم المعتمد بن المتوكل ثم المعتضد ثم ابنه المكتفى ثم أخوه المقتدر ثم أخوه القاهر ثم الراضى بن المقتدر ثم أخوه المتقى ثم المستكفى بن المكتفى ثم المطيع أخو الراضى ثم ابنه الطائع ثم ابن عمه القادر ثم القائم ثم ابن ابنه المقتدى ثم ابنه المستظهر ثم ابنه المسترشد ثم ابنه الراشد ثم المقتفى

دون عدد مخصوص) فلم يكتف بالواحد ﴿ (الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدّى للامامة) بأن تغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان فى صرفه) عنها (إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته على ماقدمنا فى الاصل التاسع كى لا يكون) بصرفنا اياه وإثارة الفتنة التى لا تطاق (كمن يبنى قصرا ويهدم قصرا واذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغى) أى أقضية قضاتهم (فى بلادهم التى غلبوا عليها لمسيس الحاجة) أى حاجتهم الى تنفيذها (فكيف لا نقضى بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها) أى الامامة بأن لا يحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء (واذا تغلب آخر) فاقد للشروط (على) ذلك (المتغلب) أولا (وتعدمكانه) قهرا (انعزل الاول وصار الثانى اماما ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجرا اذا لم يخالف الشرع) لحديث مسلم من خرج

ابن المستظهر ثم ابنه المستنجد ثم ابنه المستنصر ثم ابنه الناصر ثم ابنه الظاهر ثم ابنه المنتصر ثم ابنه المعتصم عبد الله بن المستنصر منصور بن الظاهر محمد بن الناصر أحمد وفى أيامه تحولت الدولة للترك بالديار المصرية فولى الملك المعز أيبك الصالحى وبالمعتصم انتهى ملكهم ولم يبق لهم حكم وممن لا حكم لهم بعده المستنصر بالله أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أبى نصر محمد بن الناصر لدين الله أبى العباس أحمد الهاشمى العباسى قدم القاهرة فبويع له بالديار المصرية فى تاسع رجب سنة تسع وخمسين وستمائة فى أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس وتوفى سنة ستين وولى الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبى بكر بن أبى على الحسن بن الراشد بن المسترشد بن المستظهر بن المقتدى سنة احدى وستين ثم ولى ابنه المستكفى سليمان ثم ولى ابنه الحاكم ثم أخوه المعتضد (الاصل العاشر) قوله اذا لم يخالف الشرع يعنى فيما يأمر به أو يمنع منه والله تعالى أعلم

من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من أميره شيأ فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وحديث مسلم من ولى عليه وال فرآه يأتى شيأ من معصية الله فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة وأما اذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق فى معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث الصحيح بلفظ لا طاعة فى معصية انما الطاعة فى معروف وفى البخارى والسنن الاربعة بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين والله سبحانه ولى التوفيق